

# عرفان ایران

(مجموعه مقالات)

۱۳

گردآوری و تدوین

دکتر سیلمصطفی آزمایش

آزمایش، مصطفی، ۱۳۲۹ - ،گردآورنده.  
عرفان ایران: مجموعه مقالات (۱۳) / گردآوری و تدوین مصطفی آزمایش.  
- تهران: حقیقت، ۱۳۸۱.  
۱۳۰ ص.

ISBN 964-7040-35-0 : ریال ۹۰۰۰

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. عرفان - ایران - مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. آداب طریقت - مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۳. تصوف - مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. عنوان.

۲۹۷/۸۳

BP۲۸۶ / آ ۴۶ ع ۴۸۴۲

م ۸۱ - ۲۶۴۵۱

کتابخانه ملی ایران

### عرفان ایران : مجموعه مقالات (۱۳)

گردآوری و تدوین: دکتر سید مصطفی آزمایش

ناشر: انتشارات حقیقت؛ تهران، خیابان گاندی، خیابان نهم، پلاک ۲۴

صندوق پستی: تهران، ۱۱۳۶۵-۳۳۵۷

تلفن: ۸۷۹۱۶۵۲؛ فاکس: ۸۷۷۲۵۲۹

تلفن مرکز پخش: ۵۶۳۳۱۵۱

چاپ اول: تابستان ۱۳۸۱

تعداد: ۲۵۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه

قیمت: ۹۰۰ تومان

شابک: ۹۶۴-۷۰۴۰-۳۵-۰

ISBN: 964 - 7040 - 35 - 0

- لطفاً مقالات و مطالب خود را به نشانی ناشر

بفرستید.

- آراء و نظرهای مندرج در مقالات و مطالب

عرفان ایران ضرورتاً مورد قبول مسئول آن نیست.

- عرفان ایران در ویرایش و تلخیص مطالب مجاز

است.

## فهرست مندرجات

..... مقالات	
۵	• جنبه‌های شریعتی و طریقتی دستورات قرآن دکتر حاج نورعلی تابنده
۱۸	• وسعت مشرب و اعتدال مذهب شاه سید دکتر سید مصطفی آزمایش نعمت الله ولی
۴۰	• شیخ فخرالدین عراقی دکتر سهراب علوی نیا
۵۲	• مبانی فکری بنیادگرایی و حوادث دکتر شهرام پازوکی ۱۱ سپتامبر
۶۵	• خواب و تعبیر خواب: بخش اول دکتر سید حسن امین
۱۰۰	• تاریخچه ورود مفهوم تصوّف به غرب کارل ارنست ترجمه: معصومه امین دهقان
..... معرفی کتاب	
۱۲۲	• طریقه معنوی نورعلیشاه عارف ایرانی مرسده همدانی تألیف: میشل دومیرا

## جنبه‌های شریعتی و طریقتی دستورات قرآن<sup>۱</sup>

دکتر حاج نورعلی تابنده

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خداوند در قرآن مجید می‌فرماید: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ يُغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ<sup>۲</sup>.

پیغمبر دو جنبه داشت: یکی جنبه شریعت؛ به اصطلاح ابلاغ احکام که آیات قرآن بر او نازل می‌شد و یکی جنبه طریقت؛ یعنی راه بردن آن کسانی که بعد از انجام دستورات شریعت لیاقت داشتند تا در راه خدا سلوک کنند؛ البته این دو جنبه در پیغمبر جمع بود. اما بعد از پیغمبر، ائمه شارع نبودند یعنی قانون تشریح نمی‌کردند و براساس همان قوانین موجود نظر می‌دادند، مثل اینکه الآن شما سؤال شرعی داشته باشید که مثلاً چگونه نماز بخوانیم؟ اگر شک کردیم چه کار کنیم؟

---

۱. متن دو گفتار جناب آقای حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه در تاریخ‌های ۸۰/۱۰/۹ و ۸۰/۱۰/۳۰ در پاسخ به سؤالات مطرح شده در جلسات عمومی فقی.   
۲. سوره آل عمران، آیه ۳۱: بگو اگر خدا را دوست می‌دارید از من پیروی کنید تا او نیز شما را دوست بدارد و گناهانتان را ببامزد، که آمرزنده و مهربان است.

برای روزه چکار کنیم؟ چه چیزهایی مبطل روزه است؟ و امثال اینها؛ این سؤالات را می‌توانید از یک نفر عالم فقیه، عالم شرعی بپرسید، او پاسخی به شما می‌دهد که ممکن است زیاد خوششان هم نیاید ولی اجرا می‌کنید. مثلاً یک وقت از یک فقیه می‌پرسید که این چهل سکه‌ای که من دارم، چقدر از آن را زکات بدهم؟ یکی را برمی‌دارد و می‌گوید این را برای زکات بده؛ یک وقت می‌روید از یک عارف مثل شبلی می‌پرسید که این چهل سکه را چه کار کنم؟ شبلی همه سکه‌ها را از دست شما می‌گیرد و می‌گوید یک سکه دیگر هم بیاور؛ یک سکه زکات شرعی است و همه چهل سکه مجازات اینکه چرا آن را انفاق نکردی. این فرق بین حکم فقیه و عارف است. حال پیغمبر باید هر دو این چیزها را بگوید و این مشکل‌ترین کار است. آیه قرآن هم می‌فرماید: إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ؛ خطاب به پیغمبر می‌گوید: تو منذر هستی، منذر یعنی ترساننده از عذاب، از تخلف و از گناه... یعنی تو احکام را بگو و هر قومی خودش هدایت‌کننده را دارد. البته در آن قوم خود پیغمبر هدایت‌کننده هم بود ولی منظور این است که در اینجا به پیغمبر می‌گوید: فقط احکام را بگو. خودشان هدایت را از درون این احکام بیرون بیاورند و به سمت ایمان راه‌یابی کنند.

در آیه قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ، احکام شریعت و هم احکام طریقت را با هم آورده است. در اول آن می‌گوید: إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ؛ یعنی اگر خدا را دوست دارید. از هر فقیهی بپرسید که خدا را دوست داشتن یعنی چه. می‌گوید: خدا را که نمی‌شود دوست داشت؛ خدا را باید عبادت کرد. عبارت "اگر خدا را دوست دارید" را کسی که اهل طریقت باشد، می‌فهمد. او می‌فهمد که إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ یعنی چه؟ بعد که این فرمایش را کرد، چون این آیات قرآن خطاب به همه جهانیان است و به‌طور کلی

در غیرمسلمانان هم کسانی هستند که خدا را دوست می‌دارند - به خصوص در مسیحیت که عیسی (ع) به محبت خیلی توجه داشت و می‌فرمود: دین من دین محبت است - پس برای آنها هم می‌فرماید: اگر خدا را دوست دارید، پیرو من باشید؛ یعنی آنچه که من می‌گویم انجام دهید. اینجا هم شریعت است هم طریقت است. در ادامه آیه می‌فرماید: يُحِبُّكُمْ اللهُ؛ یعنی وقتی مرا پیروی کردید خدا شما را دوست می‌دارد. این درجه بالاتری است، به این معنی که برای یک محبت یا یک عاشق بالاترین پاداش این است که طرفش او را دوست داشته باشد.

پیامبر در احادیث قدسی یا بعضی در فرمایشات شخصی حالات عرفانی را بیان می‌کند. مثلاً در حدیث قدسی آمده است: وقتی خدا بنده‌ای را دوست داشته باشد، می‌فرماید: من گوش او هستم که به وسیله من می‌شنود، من چشم او هستم که به وسیله من می‌بیند، من زبان او هستم که به وسیله من سخن می‌گوید<sup>۱</sup>. یعنی، دیگر وجودش صددرصد در اختیار خداوند است. در اول سلوک اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ مصداق دارد یعنی شخص هنوز خودش را مستقل می‌داند، البته مستقل حساب می‌کند نه اینکه هنوز راه نرفته بلکه در مسیر است و به این مرحله رسیده است. مثل داستان موسی و خضر که در مرحله اول که حضرت موسی (ع) سؤال کرد در عالم ظاهر بود و خودش را می‌دید و قوانین معمولی را، که کشتی اگر سوراخ شود غرق می‌شویم، از این رو خضر مطابق حال او گفت: اَرَدْتُ<sup>۲</sup>: یعنی، من چنین خواستم. مرحله دوم که خضر او را برد، مرحله‌ای بود که هم خدا را می‌دید و هم خودش را،

۱. لا يزال العبد يتقرب إلى بالتواضع والعبادات حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه أذی يسمع به و بصره أذی يبصر به و لسانه أذی ينطق به... بنده (من) به تدریج با انجام نوافل و عبادات به من نزدیک می‌شود تا جایی که دوستش بدارم؛ پس اگر دوستش بدارم، گوشش می‌شوم که به آن می‌شنود و چشمش می‌شوم که به آن می‌بیند و زبانش می‌شوم که به آن سخن می‌گوید.... (عوالی اللالی، ج ۴، ص ۱۰۳).

۲. سوره کهف، آیه ۷۹: اَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا؛ اَمَّا أَنْ كَشَيْتُ مِنْهَا زِينَتَهَا فَمَا يَتَّبِعُونَ إِلَّا آلَاءَ رَبِّكَ فَاصْبِرْ. (سوره کهف، آیه ۷۹). این آیه در مورد کشتی است که در دریای کار می‌کردند، خواستم معیوبش کنم.

خضر هم بنابر این حال گفت: اَرَدْنَا<sup>۱</sup>: یعنی، ما خواستیم. اما در مرحله سوم آن جایی بود که يُخَيِّبُكُمُ اللَّهُ مُصَدِّقٌ دَارِدٌ. در این مرحله هر کار که می شود از جانب خداوند دیده می شود، لذا خضر گفت: اَزَادَ رَبُّكَ<sup>۲</sup>: یعنی، پروردگار تو خواست که چنین شود. در اینجا به اصطلاح کارِ محبِّ الهی راحت می شود به این معنی که آرامش پیدا می کند، یعنی هر چه خداوند بخواهد، هر چه محبوب بخواهد، انجام می دهد، نه اینکه می فهمد و انجام می دهد، بلکه هر کاری که می کند همانی است که مقرر شده که بکند: يُخَيِّبُكُمُ اللَّهُ وَ يَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

اگر به این مرحله رسیدید که خداوند بخواهد شما را دوست داشته باشد، چون خداوند موجودی را که لکه ای روی آن باشد دوست ندارد، پس چکار می کند؟ لکه ها را پاک می کند. می گویند پیرزنی خدمت پیغمبر عرض کرد که شنیدم شما فرمودید که پیرزن و پیرمرد در بهشت نیستند؟! حضرت فرمودند: بله. پیرزن گریه کرد و گفت: پس در بهشت جایی برای من نیست؛ پیغمبر فرمودند: اگر لیاقت داشته باشی ابتدا جوان می شوی و بعداً در آنجا وارد می شوی. خداوند همه لکه ها را پاک می کند: يَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ. غفران؛ یعنی پوشاندن، پوشاندن از روی محبت، برعکس کفران که پوشاندن است ولی پوشاندن از روی عناد. يَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ. خداوند هم بخشاینده است و هم رحیم. از طرفی به شما رحم می کند برای اینکه به قلمرویی نروی که ببینی هیچ کس هیچ لکه ای ندارد و خودت لکه دار هستی، به تو رحم می کند و با غفرانی که دارد لکه های را

۱. سوره کهف، آیه ۸۱: فَارَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رِئُوسًا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا؛ خواستیم تا در عوض او پروردگارشان چیزی نصیبشان سازد به پاکی بهتر از او و به مهربانی نزدیک تر از او.  
 ۲. سوره کهف، آیه ۸۲: فَارَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي؛ پروردگار تو می خواست آن دو به حد رشد رسند و گنج خود را بیرون آرند. و من این کار را به میل خود نکردم، رحمت پروردگارت بود.

می‌پوشاند. همین معنا در آیه دیگری هم هست: وَ نَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ؛ یعنی، همه آلودگی‌ها و ناخالصی‌ها را از دلشان بیرون می‌آوریم. مؤمنینی که در حساب و کتاب موفق شده‌اند و قرار است به بهشت بروند پاکشان می‌کنیم. می‌گویند: بهشت چندین در دارد البته این عبارات برای فهم مطلب است و الا بهشت دری مثل در و پیکر این جهان ندارد. درهای بهشت یکی در توبه است، یکی در محبت، یکی در شفقت و دیگری در انفاق و از خودگذشتگی و امثال اینها. اینها درهای بهشت است. به اصطلاح عامیانه دم در بهشت او را می‌شویند، او را پاک می‌کنند. برای آن‌که بهشت جای هیچ‌گونه غلّ و غشی نیست. هرگونه غلّ و غشی که شخص داشته باشد او را می‌شویند، بعد آنجا می‌رود. در آنجا هم برادروار با هم هستند.

حالا خداوند هم، چون رحیم است کسی که این مراحل را طی کرده است او را پاک می‌کند. هرکس هم که این مراحل را طی کرده است حتماً این شخص از دوستان‌ان بوده، چون می‌فرماید: إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ؛ اگر خدا را دوست دارید، فَاتَّبِعُونِي؛ پیروی خدا را بکنید، يُخَيِّبْكُمْ اللَّهُ؛ خدا هم به او این نوید را داده است که اگر از این پیغمبری که من فرستادم پیروی کنی، من ترا دوست دارم. حالا که به این جا رسید، خداوند نمی‌گذارد هیچ لگه‌ای در او باشد، لگه‌های او را از روی رحم و شفقت پاک می‌کند. این خلاصه مراحل سلوک است از اول تا فناء فی الله. حال تا چه اندازه از آن را ما موفق بشویم، هرچه خدا بخواهد، همان است برای اینکه فرموده: لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ، هرچه بکنیم، چه خوب و چه بد، بنا به حول و قوه الهی است.

۱. سوره اعراف، آیه ۴۳؛ سوره حجر، آیه ۴۷.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آیات قرآن از اوّل بعثت، از اوّل انتشار دعوت اسلام، تا زمانی که پیامبر جامعه اسلامی را تشکیل دادند و بعداً تا موقع رحلت ایشان، تدریجاً برحسب موقعیتی نازل شده یعنی به اصطلاح شأن نزول خود را دارد، اخبار و احادیث هم همین طور است، یعنی برحسب اینکه چه شخصی سؤال کرده و به چه کسی جواب می دهند و در چه زمان و در چه مکانی است، پیامبر بیان مطلب فرموده اند، نه اینکه اساساً اخبار و احادیث متفاوت باشند بلکه به اقتضای زمان و مکان و سؤال کننده تفاوت دارند؛ بنابراین برای درک معنای دقیق هر آیه و حدیث و استفاده از دستورالعملی که در آن هست باید این مطالب را در نظر داشت. از این حیث سوره هایی که در مکه قبل از هجرت نازل شده و به نام سوره های مکی است، در دورانی بوده که پیغمبر به تربیت معنوی فرد فرد مسلمین می پرداخته اند. در آن زمان مکه شهر کوچکی بود که شاید ده هزار نفر یا کمتر جمعیت داشت، از این جمعیت عده معدودی مسلمان و ارباب های شهر همه مخالف اسلام بودند. حتی قوم و خویش های خود پیغمبر با ایشان مخالف بودند؛ این است که آیاتی که در مکه آمده است برای مجهّز کردن مسلمین به سلاح معنوی، به سلاح اخلاقی است، برای اینکه از آن طرف شکنجه بود و می بایست قدرت روحی مسلمین بالا

رود. مثلاً زبان بلال را بریدند یا اینکه یاسر و سمیّه، پدر و مادر عمّار، رازیر شکنجه کشتند. از این وقایع زیاد بود ولی بعداً که پیغمبر را به مدینه دعوت نمودند و ایشان به آنجا هجرت کردند، دو قبیله اوس و خزرج که با هم بد بودند پیغمبر را برای ریاست خودشان انتخاب کردند تا بیایند و بر هر دو حکومت کنند، چرا که ایشان مورد توافق هر دو قبیله بودند. بنابراین وقتی پیغمبر به مدینه آمدند، علاوه بر آن وظیفه معنوی که از قبل داشتند وظیفه قانون‌گذاری هم داشتند. قانونی هم که مقرر می‌کردند - یعنی در واقع خداوند مقرر می‌کرد - باید منطبق با اخلاق اسلامی می‌بود. در ضمن پیغمبر سیاست اداره مملکت را بر عهده داشت، سیاستی که با اخلاق توأم بود؛ یعنی پیغمبر معتقد نبود که سیاست جدا از اخلاق است، سیاستی را برای بشر صحیح می‌دانست که توأم با اخلاق دینی باشد. خود حضرت به همین صورت حکومت کرد، علی (ع) هم همین جور معتقد بود، و اگر بعد از پیغمبر بلافاصله علی (ع) به خلافت می‌رسید، یقیناً همان طرز حکومت ادامه پیدا می‌کرد، اما با آمدن خلفای راشدین وضعیت تغییر کرد بدین نحو که در زمان ابوبکر و عمر چون خود آنها علاقه‌ای به اسلام داشتند و دلشان می‌خواست اسلام توسعه پیدا کند و به همه دنیا برسد - شاید هم قدری می‌خواستند قلمرو حکومت خودشان زیادتر بشود، چون به هر جهت بشر یک چنین تمایلی دارد - این است که خیلی جاها را گرفتند. عربستانی که کویر بود و هیچ چیز نداشت به طوری که هسته خرمای را می‌کوبیدند و از آن نان درست می‌کردند، و وضعشان به این صورت بود، شام را که سرزمین وسیع حاصلخیزی بود گرفتند و در آن تمام نعمات الهی وجود داشت؛ یا اینکه ایران را گرفتند که گنجینه‌های فراوانی داشت با تجار خیلی ثروتمند و معتبر. کم‌کم این ثروتها در عربستان جمع شد، به طوری که یکی از صحابه به نام عبدالرحمن بن عوف که

برادرزن یا پدرزن عثمان بود و از همان اعرابی بود که از لحاظ مادی بسیار وضعیّت بدی داشت، وقتی در سال سی بعد از هجرت مرد، می‌گویند که آنقدر شمش طلا داشت که از عدد بیرون بود و با تبر می‌زدند و آنها را می‌شکستند و بین ورثه تقسیم می‌کردند. یا طلحه و زبیر که یکی از آنها چهار صد غلام و کنیز داشت. به هر جهت به اقتضای این ثروتمند شدن بود که یک مقدار از آن مبانی اسلامی را فراموش کردند. این است که علی (ع) نتوانست به راحتی حکومت کند. منظور از نتوانست یعنی اینکه علی (ع) فرمود به من می‌گویند معاویه سیاست است، سیاستمدار است، ولی من از معاویه سیاسترم، منتها معاویه هیچ مانع و رادعی برای خودش قائل نیست، هر کاری بخواهد می‌کند، من می‌خواهم مطابق اسلام حکومت کنم، یعنی همان طریقی که پیغمبر داشت.

این است که در این دوران پیغمبر دو وظیفه برای خودش قائل بود: یک وظیفه تربیت فردی، تربیت مسلمین که این وظیفه منطبق با مسأله ولایت است و ما شیعه به آن ولایت می‌گوییم و بعد هم این وظیفه به علی (ع) محوّل شد. وظیفه دیگر، وظیفه حکومت بر مردم، حکومت بر جامعه و اداره کردن آنها و حفظ جامعه اسلامی بود که این وظیفه را خلفای راشدین باید انجام می‌دادند. در آیاتی که در تمام این مدّت برای این نحوه کار نازل شده بود و مربوط به شأن حکومت بود، یعنی همان آیاتی که مسائل مربوط به حکومت را تذکّر می‌داد مبانی اخلاقی هم در آن کاملاً روشن است.

یکی از چیزهایی که فردی است ولی دستور اجتماع است آیات قصاص است که می‌فرماید: وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ! ای هوشیاران، اهل خرد، برای شما در قصاص حیات است. این آیه در واقع خطاب به حکومت است و

۱. سوره بقره، آیه ۱۷۹.

مجموعه مردم و حکومت باید آن را اجرا کنند. این مطلب معلوم و بدیهی است زیرا اگر کسی به اصطلاح هیچ اعتنایی به کارهای دیگران نداشته باشد، دیگران جری می‌شوند؛ ولی در آیه دیگر این شدت را نرم و ملایم کرده و می‌فرماید: *فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ*<sup>۱</sup>، اگر برادر تان را عفو کنید خیلی بهتر است و خداوند می‌پذیرد. حالا ممکن است بگویید: این آیه مغایر آن آیه قبلی است. نه، آن آیه برای جامعه، برای همه مردم است. در جامعه هم مسلمان هست و هم غیرمسلمان، هم آدم با ایمان و معتقد و هم آدم بی‌ایمان، همه نوع انسان وجود دارد. اگر جلوی آنها را نگیرند، معلوم نیست چه می‌شود، اگر یک نفر از آنها را کشته باشند ممکن است به جای آن، ده نفر را بکشند یا اگر یک نفر یک سیلی به آنها زده باشد چه بسا با شمشیرگردن آن طرف را بزنند، این آیه جلوی آنها را می‌گیرد. اما آیه‌ای که می‌گوید: اگر عفو کنید، بهتر است، به چه کسی می‌گوید؟ به مؤمنان: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا*. و بعد هم می‌فرماید: *فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ*؛ ای مؤمنین اگر از برادر تان عفو کنید بهتر است. این آیه به چه کسی خطاب می‌کند؟ به کسانی که معتقد هستند، به کسانی که ایمان به پیغمبر دارند و مسلمانان را برادر خودشان می‌دانند. برای این شخص، یعنی مؤمن، اگر عفو کند خطر ندارد، اما برای آن شخص اگر عفو کند خطر دارد، برای اینکه بغض در دل او می‌ماند و بدتر می‌شود.

آیاتی در آخر سوره حجرات آمده است که در آنها دستورات عمل‌های مختلفی داده شده، چه دستورات عمل‌های شخصی، چه دستورات عمل‌های حکومتی. می‌فرماید: *وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَبْغِيَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ*

۱. سوره بقره، آیه ۱۷۸.

الْمُؤْسِطِينَ<sup>۱</sup>. می‌گوید: اگر دو طایفه از مؤمنین با هم قتال کردند (از این قسمت آیه معلوم می‌شود که در موقعی است که مؤمنین گروه‌گروه بودند یعنی خطاب به یک نفر نیست، وقتی است که بین دو طایفه از مؤمنین در یک آبادی خصومتی ایجاد شده) شما دقت کنید، ببینید خطا و گناه با کدام است، کدام یک از آنها ظلم می‌کند. این خطاب به فرد نیست، بلکه به مجموعه مردم است: وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا؛ اگر با هم قتال کردند، بین آنها صلح دهید و اگر یکی از آنها سرکشی کرد، فقاتلوا؛ شما هم قتال کنید. فاتلوا صیغه امر جمع است. نمی‌گوید: فقاتل. خطاب به فرد نیست، در صورتی که خیلی از آیات خطاب به فرد است. چنان‌که می‌فرماید: فَمَنْ عَهِدَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ. این آیه خطاب به فرد است ولی آنجا خطاب به فرد نیست، خطاب به جمع است. یعنی حکومت شما، دولت شما، جامعه شما نگاه کند ببیند کدام یک به دیگری ظلم می‌کند، کدام یک از آنها تعدی می‌کند و از امر خدا خارج شده است. با آنها قتال کنید، منتها نه به این حد که بخواهید او را از بین ببرید، برای اینکه او هم مؤمن است: وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ. منتها خطایی کرده و آن این است که از امر خدا دور شده با او جنگ کنید یعنی جلوی او بایستید، تا وقتی که به امر خدا تسلیم بشود، وقتی تسلیم شد، او را رها کنید؛ آن وقت بین اینها را صلح بدهید زیرا هر دو برادر شما هستند. فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ، به عدل صلح بدهید برای اینکه خداوند عادل‌ها، دادگرها، را دوست دارد. دستورالعمل این آیه برای جامعه است، جامعه‌ای که بخواهد طبق مقررات اسلامی باشد.

همین آیات الآن هم زنده است چون هیچ آیه‌ای در قرآن بی‌فایده و غیرقابل استفاده نیست که بگوییم برای ما حالا مصرف ندارد، این آیات الآن برای ما این اثر را دارند که اگر من هیچ نوع اسلحه‌ای در دستم نیست، زوری هم ندارم که

۱. حجرات / ۹.

بجنگم، وقتی دیدم دو نفر با هم دعوا می‌کنند، به هم ستم می‌کنند، البته دو نفر مؤمن نه غیره، نگاه می‌کنم، توجه می‌کنم که کدام طرف درست می‌گوید، بعد جلوی دیگری می‌ایستم، می‌ایستم نه اینکه وارد دعوا می‌شوم - چون در روزنامه‌ها می‌نویسند خیلی از اوقات این کسانی که وارد دعوا می‌شوند، خود اینها از بین می‌روند - جلوی او می‌ایستم یعنی یا با صحبت یا به‌عنوان امر به معروف و نهی از منکر او را نصیحت می‌کنم تا از آن راه برگردد. چون ما با هیچ‌کدام از این دو نفر دشمنی نداریم و حتی هر دو برادر ما هستند، وقتی از آن حرفش، از آن ستمش، از آن راهش برگشت بین آنها را صلح می‌دهیم، یعنی موقعیت را اجرا می‌کنیم، خود ما هم به این طریق می‌توانیم در عالم فردی عمل کنیم، فقط مسأله *فَقَاتِلُوا آلَ بَنِي نَدِيمٍ* است. در آنجا ما حق قتال نداریم.

بنابراین این آیه در اصل برای دستگاه حکومتی صادر شده ولی برای ما هم، هم‌اکنون مصرف دارد. هیچ آیه‌ای بلامصرف نیست و یا به اصطلاح امروزی تاریخ گذشته و منقضی شده نیست، همه آنها به‌جای خود است. از ائمه ما هم رسیده که قرآن همین چیزی است که بین این دو جلد قرار دارد، یعنی از قرآن نه کم شده است و نه اضافه شده است. بهترین دلیل آن هم فرمایش خداوند است: *إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَخَافِطُونَ*<sup>۱</sup>: ما خودمان این کتاب را فرستادیم و خود ما هم آن را حفظ می‌کنیم. بله قرآنی که علی (ع) درست کرد، می‌گویند ترتیب آیاتش با قرآن فعلی فرق داشت. البته ترتیب آیات در جاهایی مشخص است که به این صورت نبوده مثلاً پس از آیه *يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ كَسَبَتْكَ أَهْلِيكَ مِنَ الْبَنَاتِ*<sup>۲</sup>: ای زنان پیغمبر شما مثل همه زنها نیستید، مواظب خودتان باشید، می‌فرماید: *إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ*

۱. سوره حجر، آیه ۹.

۲. سوره احزاب، آیه ۳۲.

الْبَيْتِ وَيُطَهِّرُكُمْ تَطْهِيراً: خدا می خواهد که از شما اهل بیت ناپاکی را ببرد و شما را پاک گرداند، دنباله آیه باز راجع به زنان پیغمبر است. ما می گوییم این آیه را که اینجا گذاشته اند، جای آن اینجا نیست، برای اینکه خیلی از مسلمین دچار اشتباه شدند و گفتند: در آیه یُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ، منظور از اهل البیت همین زنان پیغمبر هستند. ولی ما می دانیم که زنان پیغمبر به اصطلاح معصوم نبودند و جای این آیه عوض شده است. یا آیه دیگری در سوره مائده هست که می فرماید: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدًا وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لغيرِ اللَّهِ بِهِ... بعد دنباله آن می گوید: الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا. آیه اول می فرماید: حرام کردیم بر شما گوشت مردار و گوشت خوک و آنچه که نام غیر خدا بر ذبح آن برده شود... دنباله آن می فرماید: امروز دین شما را کامل کردم و نعمت خویش را بر شما تمام کردم و رضایت دادم که اسلام دین شما باشد. این قسمت آیه هم جایش اینجا نیست، برای اینکه چندین بار در آیات قبل فرموده است که چه چیزهایی حلال و چه چیزهایی حرام است. اینجا تقریباً تکراری است، به علاوه این مطلب این قدر مهم نیست که بگوییم دین ناقص بوده است و وقتی این آیه آمد کامل شد، گوشت مردار هم برای کسی که مضطر باشد حلال است. بنابراین جای این آیه اینجا نیست، زیرا این آیه در جایی باید باشد که خداوند به پیغمبر می گوید: يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتِي: ای پیامبر رسالت خود را بگو که اگر نگویی وظیفه خود را رفتار نکرده ای. بعد که پیغمبر علی (ع) را منصوب می کند این آیه نازل می شود: الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا.

۱. سوره احزاب، آیه ۳۳.

۲. سوره مائده، آیه ۳.

۳. سوره مائده، آیه ۶۷.

جای بعضی آیات ممکن است پس و پیش شده باشد ولی خود آیات نه کم و نه زیاد شده است. البته قلیلی از مجتهدین هم گفته‌اند که آیه یا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ<sup>۱</sup> در دنباله‌اش هست: فی عَلِيٍّ، و یا می‌گویند که یک سوره کامل به نام سوره علی در قرآن بوده و این سوره حذف شده و حال آن‌که ائمه ما همه فرموده‌اند که قرآن همین است که جلوی ما هست. هیچ وقت دیده نشد که حضرت جعفر صادق (ع) یا امامان دیگر بروند در کنج خانه قرآن دیگری بردارند و بخوانند. همین قرآنی را که متداول بود در مسجد می‌خواندند و عمل می‌کردند. این است که با دقت در آیات همین قرآنی که می‌خوانیم، می‌فهمیم که این آیات هم برای جامعه است – البته وقتی که جامعه بخواند منطبق با اسلام باشد – و هم برای تک تک افراد جامعه است وقتی که یک فرد بخواند منطبق با اخلاق اسلامی رفتار کند.

---

۱. همان.



## وسعت مشرب و اعتدال مذهب شاه سید نعمت‌الله ولی

دکتر سید مصطفی آزمایش

دم‌به‌دم دم از ولای مرتضی باید زدن  
دست دل در دامن آل عبا باید زدن  
نقش حبّ خاندان بر لوح جان باید نگاشت  
مُهر مهر حیدری بر دل چو ما باید زدن  
دم مزن با هر که او بیگانه باشد از علی  
گر نَفَس خواهی زدن با آشنا باید زدن<sup>۱</sup>  
از مطالعه و پژوهش در آثار شاه سید نعمت‌الله ولی عشق بی پایان وی به اهل  
بیت و دوازده امام و ترغیب پیروان خویش به اعتصام به ولایت چهارده معصوم  
آشکار می‌گردد. شاه نعمت‌الله با بیان صریح مطالبی از این قبیل:  
بی‌ولای آن ولی لاف از ولایت می‌زنی  
لاف را باید که دانی از کجا باید زدن

---

۱. دیوان شاه نعمت‌الله ولی، با مقدمه سعید نفیسی، انتشارات باران، قصاد، ص ۲۷.

ما لوائی از ولای آن ولی افراشتیم

طبل در زیر گلیم آخر چرا باید زدن<sup>۱</sup>

به دو نکته اشاره می‌نماید:

الف - کسانی که خود را پیرو مکتب تصوّف و عرفان می‌شمارند به ولایت علی مرتضی متمسک و مستمسکند، زیرا بدون "ولای علی" ولایت مفهوم و معنایی ندارد:

هر کسی را امام و راهبری است رهبر جان ما علی ولی<sup>۲</sup>

ب - آن که تا زمان شاه نعمت‌الله صوفیان حقیقی علی‌رغم ارادتی که به علی علیه‌السلام و چهارده معصوم داشتند، از روی تقیّه این مطلب را می‌پوشاندند؛ و برای نخستین بار شاه نعمت‌الله تصمیم به آشکارکردن این اصل محوری اعتقادات صوفیانه گرفت و پرچم ولایت علی را برافراشت و دوران "نواختن طبل در زیر گلیم" یعنی تقیّه و مخفی کردن اعتقادات قلبی را سپری شده دانست. شاه نعمت‌الله در آثار خویش اصرار بر این نکته دارد که تصوّف بدون ولایت معنی ندارد؛ و ولایت چیزی جز ارادت به چهارده معصوم نیست.

سید اولیا علی ولی

گرچه من جان عالمش گفتم

بی ولای علی ولی نشوی

.....

واجب است انقیاد او بر ما

.....

.....

۱. همان، قصاید، ص ۲۸.

۲. همان، قصاید، ص ۳۳.

دوستی رسول و آل رسول	نزد مؤمن کمال ایمان است
باطناً شمس و ظاهراً ماه است	نور هر دو به خلق تابان است
رو رضای علی به دست آور	گر تو را اشتیاق رضوان است
یادگار محمد است و علی	نعمت الله که میرمستان است <sup>۱</sup>

### حفظ حرمت خلفای راشدین

علی رغم عشق فراوان به چهارده معصوم و پیروی از مذهب تشیع، شاه نعمت الله به واسطه وسعت مشرب خاص خود که از ذائقه تصوف و عرفان ایشان ناشی می شده است رعایت حرمت خلفای راشدین را نموده که این امر دلیلی بر عدم تعصب خام و نفی سختگیری بی جای مذهبی و نشانه وسعت مشرب و مداراگرایی و خشونت پرهیزی شاه نعمت الله ولی می باشد. البته در آثار شاه نعمت الله اشاره به نام خلفای راشدین و بزرگان «تسنن» بسیار قلیل و اندک است؛ اما همه جا نامی اگر از آنها به میان آمده همراه با احترام بوده است. به عنوان مثال:

الف -

چهار یار رسولند دوستان خدا      به دوستی یکی، دوست دارشان هر چار<sup>۲</sup>  
یعنی خلفای راشدین [ابوبکر و عمر و عثمان علی(ع)] چهار تن از صحابه  
پیغمبر اکرم(ص) می باشند و به واسطه دوستی پیغمبر باید این چهار صحابی را  
دوست داشت.

ب - «... از نبی بر چهار رکن نبوت که ابوبکر و عمر و عثمان و امیرالمؤمنین  
علی علیه السلام است...»<sup>۳</sup>

۱. همان، قصاید، ص ۵.

۲. همان، غزل ۸۵۲، ص ۳۳۷.

۳. رسائل شاه نعمت الله ولی، به اهتمام عبدالحسین ذوالریاستین، مرداد ۱۳۱۱، مطبعه ارمغان، ص ۹۰.

ج - استناد به چند روایت از روایان سنی مذهب به شرح ذیل:

«عن عبدالله بن مسعود عن النبی صلی الله علیه و سلم قال: لو كنت متخذاً خلیلاً لاتخذت ابابکر خلیلاً ولكنه اخی و صاحبی و قد اتخذ الله صاحبکم و صاحبی خلیلاً، بیت: صدق صدیق باید ای صادق تا شوی عاشقی چنان لایق و قال فی عمر: لو كان بعدی نبی لکان عمر الخطّاب. و عن انس قال: قال رسول الله صلی الله علیه و سلم: ابوبکر و عمر سیدا کھول اهل الجنة من الاولین والآخرین...»

نعت یاران رسول فرموده جان مؤمن قبول فرموده و عن طلحه بن عبدالله قال: قال رسول الله صلی الله علیه و سلم، لكل نبی رفیق و رفیقی فی الجنة عثمان.

و عن سعد بن ابی وقاص قال: قال رسول الله صلی الله علیه و سلم لعلی، انت منی بمنزلة هارون من موسی الا انه لانی بعدی.

و عن زید بن ارقم قال: قال رسول الله صلی الله علیه و سلم، من كنت مولاه فعلی مولاه...<sup>۱</sup> اگر صحّت انتساب این نسخ خطی به شاه نعمت‌الله مورد تردید نباشد مندرجات آن قرینه‌ای است بر آنکه شاه نعمت‌الله با استناد به روایات مختلفه اهل سنت و جماعت ضرورت احترام به خلفای راشدین را مورد توجه قرار می‌داده است. البته از جانب دیگر باید توجه داشت که به طور کلی شاه نعمت‌الله در ذکر احادیث و روایات فقط به نقل قول از روایان مورد قبول شیعیان اکتفا نکرده و در این کار عمد داشته است. وی در برخی موارد خاص تعدادی از احادیث نبوی را

۱. نسخه خطی شماره ۴۲۶۲ کتابخانه ملک مورخ به سال ۱۱۰۹ هـ. ق و نسخه خطی شماره ۱۴۶۴ کتابخانه ملی مورخ به سال ۱۱۳۴ هـ. ق و کتاب مسافرتهاى شاه ولی...، تألیف دکتر حمید فرزام، اصفهان، شهریور ۱۳۴۷، صص ۵۹ و ۶۰ و حواشی آن (منقول از تحقیق در احوال و نقد آثار و افکار شاه نعمت‌الله ولی، دکتر حمید فرزام، انتشارات سروس، ۱۳۷۴، صص ۵-۵۹۴).

از قول راویان موردقبول عامه ذکر نموده تا با استناد به قول خود اهل تسنن به اثبات ارکان تشیع پردازد؛ و این شیوه او از ظرافت بسیار زیادی برخوردار است.

#### نقل قول عامه در اثبات ظهور مهدی موعود (عج)

روشن ترین نمونه نقل روایات اهل تسنن را در موضوع ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف مشاهده می توان کرد. شاه نعمت الله در اثبات اعتقاد شیعیان در مورد ظهور مهدی روایات موجود در این باب را از قول ابوهریره و ابوسعید الخدری و... نقل نموده و روشن کرده که اعتقاد به ضرورت ظهور مهدی که از عترت رسول خدا (ص) و هم نام و هم شکل رسول خدا (ص) است و مأموریت او از میان بردن اختلافات مذهبی و خاموش کردن جدال های ناشی از آراء متفاوت مجتهدان در امور دینی از اعتقادات اسلامی است و اختصاص به تشیع ندارد و راویان سنی - که ضرورتاً موردقبول شیعیان نیستند - نیز آن را روایت کرده اند.

#### اعتدال مذهبی شاه نعمت الله

«نصیحت: اسراف و امساک هر دو مذمومند. افراط و تفریط [هر دو]

مردود اند]. خیر الامور اوسطها. بیت:

در همه کار معتدل می باش      تابع قول اهل دل می باش<sup>۱</sup>

از بررسی افکار و آثار شاه نعمت الله ولی تردید برجا نمی ماند که به طور کلی

۱. رسائل حضرت سید نورالدین شاه نعمت الله ولی، رساله نصیحت نامه، ج ۱، به سعی دکتر جواد نوربخش، ص ۳۸۶.

شاه نعمت‌الله تشیع و اعتقاد به دوستی چهارده معصوم را مخالف احترام به صحابه نمی‌داند. از جانب دیگر کاربرد دیگری از واژه "سنّی" ارائه نموده و این کلمه را بر "شیعه حقیقی" اطلاق می‌نماید؛ چراکه از سنّت پیغمبر متابعت می‌کند و هواهای نفسانی و آرای باطله و تمایلات و تخیلات خود را به جای رفتار و کردار و گفتار رسول خدا(ص) سرمشق قرار نمی‌دهد. شاه نعمت‌الله، پیروان و شیعیان حضرت علی(ع) را "سنّی" حقیقی می‌خواند و از حضرت علی(ع) با لقب "محبی السنة والجماعة" (احیاکننده و زنده سازنده سنّت رسول خدا و امت مسلمان) نام می‌برد. چنانچه در انتهای رساله نسبت خرقه می‌فرماید:

«... و او از امام الائمه محبی السنة والجماعة سلطان الاولیاء و برهان الاصفیاء مظهر العجایب امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه الصلوة والسلام، و او از حضرت نقطه دایره ظهور احدیت و مرکز اظهار محیط واحدیت، اول به معنی و آخر به صورت، صدر صقّه اصطفی، محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم... والحمد لله والمنه و صلی الله علی خیر خلقه محمد و آله اجمعین و سلم.»<sup>۱</sup>

شیعه آری؛ رافضی نه!

هر که ز اهل خداست تابع آل عباس است

منکر آل رسول، دشمن دین خداست

دوستی خاندان درد دلم را دواست

جان "علی ولی" در حرم کبریاست

صورت او "هل اتی" معنی او "انما" است

باب حسین و حسن ابن عم مصطفی است

۱. همان، رساله نسبت خرقه، ج ۱، صص ۵-۱۷۴.

پیروی او بود دین حق و راه راست  
 سلطنت "لافتی" غیر علی خود که راست  
 مشهد پاک نجف روضه رضوان ماست  
 یکسر موی علی هر دو جهانش بهاست  
 لحمک لحمی و راست همدم او مصطفاست  
 هر که موالی بود خویش من و آشناست  
 آیت او "انما"ست آن که ولی خداست  
 آن که ولی خداست آیت او "انما"ست  
 مدعی این طریق رهرو راه خطاست

بنده درگاه او "سید" هر دو سراسر است<sup>۱</sup>

در زمان‌های گذشته برخی از متعصبین شیعه از روی نادانی و جهالت به خلفای ثلاثه راشدین بی حرمتی و توهین می‌کردند. این قبیل افراد متعصب اصطلاحاً "رافضی" خوانده می‌شدند و "رفض" به معنی بی‌دینی است. در قرن هشتم هجری و بخصوص دورانی که مقارن جوانی سید نورالدین نعمت‌الله و مصادف با ایام تحصیلات وی در حوزه‌های دینی بود؛ مذهب تشیع رونق ظاهری چندانی نداشت و شیعیان عقیده خود را پنهان می‌داشتند و تقیه می‌کردند. یکی از دلایل این امر آن بود که متعصبان از اهل تسنن، این مخالفت‌های جاهلانه و عوامانه عده قلیلی از متعصبان شیعه را بهانه سرکوب تشیع قرار داده و کلیه دوستداران چهارده معصوم - و نه فقط عوام و جاهلان - را رافضی و بی‌دین شمردند و در قمع و قلع آنان از هیچ کوششی فروگذار نمی‌نمودند. به این ترتیب آتش اختلاف و نفاق در میان این دو دسته مسلمان همیشه زبانه می‌کشید. وجود

۱. دیوان شاه نعمت‌الله ولی، غزل ۱۸۵، صص ۵-۱۰۴.

چنین نفاق و اختلاف بی‌پایه میان برادران دینی و پیروان رسول‌خدا و ارادتمندان به قرآن مجید دلیلی جز تنگ‌نظری، سیطره‌گرایی، خشونت‌گرایی و سرکوب عقیده مخالف نداشت.

از مذهب و دین ما چه پرسی      آن است که "رأی" ما بر آن است<sup>۱</sup>  
 نقشی که خیال غیر بندد      در مذهب ما همه مناهی است<sup>۲</sup>

شاه سید نورالدین نعمت‌الله به تجزیه و تحلیل این اوضاع ناخوشایند پرداخت و به این نتیجه رسید که تا دارویی برای جهالت عوام‌الناس پیدا نشود نمی‌توان امیدی به رفع دشمنی از امت مسلمان نمود. به همین دلیل تصمیم به افشاء و طرد تنگ‌نظران و خشونت‌گرایان از جامعه اسلامی گرفت اعم از آن‌که سنی یا شیعه مذهب باشند. به این ترتیب دست به یک مرزبندی قاطع با روافض در جامعه شیعه و با خارجیان از میان طوایف اهل تسنن زد. هم‌چنین از همه آن کسانی که "اجتهاد" را در مقابل "نص" قرار می‌دادند بلکه از آن برتر می‌شمردند نیز فاصله گرفت و من جمله از معتزله تبرّاجست و به این ترتیب پس از تصفیه ناخالصی‌هایی از این دست، از آسمان جهان‌بینی توحیدی، طریقه‌جامعی در پیروی از رسول‌خدا(ص) عرضه نمود که در زیر رایت آن همه مسلمانان می‌توانستند جمع آیند و به قرآن و عترت پیغمبر اکرم(ص) اعتصام جویند. شاه نعمت‌الله ولی نام "مذهب جامع" بر این روش توحیدی نهاد: "مذهب جامع از خدا دارم".

ره سنی‌گزین که مذهب ماست      ورنه گمگشته‌ای و در خللی  
 .....      .....

۱. همان، غزل ۲۳۷، ص ۱۲۳.

۲. همان، غزل ۲۸۹، ص ۱۴۰.



مذهب جامع از خدا دارم این هدایت مرا بود ازلی<sup>۱</sup>  
و برای روشن ساختن مفهوم مذهب جامع در رساله نصیحت‌نامه که برای  
تعلیمات ویژه به فرزند و جانشین خود شاه خلیل‌الله نگاشته، می‌نویسد:  
«نصیحت: موحد به توحید جامع باش. بیت:

همه را جمع کن؛ یکی گردان اسم جامع ز هر یکی برخوان»<sup>۲</sup>  
شاه نعمت‌الله در این قبیل ابیات می‌فرماید ره سنی را که مذهب ما می‌باشد  
انتخاب کن، یعنی اگر می‌خواهی "سنی" باشی، مانند ما "سنی" باش. زیرا مذهب  
مورد قبول ما راهی به غیر از راه و مذهب ابوحنیفه و شافعی و احمد حنبل و مالک  
می‌باشد و در عین حال راه و روش معتزله و خارجیان و روافض نیز نیست.  
مذهب مورد قبول شاه نعمت‌الله همان مذهب جامع است که بر پایه مدارا و  
عشق و ایثار می‌گردد و از خشونت و تعصب و سب و دشنام و دشمنی برکنار  
است. شاه نعمت‌الله می‌فرماید که اگر در جمع پیروان مذهب جامع داخل نشوی -  
به هر راهی که بروی - در حقیقت گمراه و گمگشته و در خلل هستی.

اما چرا شاه نعمت‌الله مذهب جامع خود را "طریق سنی" می‌خواند؟ زیرا  
اختلافات موجود در جامعه بزرگ اسلامی را که به فرقه فرقه کردن این امت منجر  
شده ناشی از بدعت‌گرایی‌های بی‌فرجام می‌شمارد و راه برون رفت از مخمصه  
این موقعیت ناهنجار را رجوع به سنت سنتی رسول خدا (ص) می‌شمارد؛ چنان‌که  
در رساله نصیحت‌نامه به فرزندش شاه خلیل‌الله چنین دستور می‌دهد: «و تابع  
سنت سنتی حضرت محمدی می‌باش.»<sup>۳</sup>

در حقیقت شاه نعمت‌الله متابعت از "سنت" رسول خدا (ص) را در برابر کلیه

۱. همان، غزل ۱۵۲۵، ص ۵۸۱.

۲. رسائل حضرت سید نورالدین شاه نعمت‌الله ولی، ج ۱، رساله نصیحت‌نامه سید خلیل‌الله (ولده)، ص ۳۸۹.

۳. همان، ج ۱، رساله نصیحت‌نامه سید خلیل‌الله (ولده)، ص ۳۹۰.

بدعت‌گرایی‌های مذهبی "روافضی" و "خوارج" قرار می‌دهد و می‌فرماید:  
 "رافضی کیست؟ دشمن بوبکر" "خارجی کیست؟ دشمنان علی<sup>۱</sup>  
 به این ترتیب نه تنها از هرکسی که با "علی" دشمنی می‌کند بیزاری اختیار  
 می‌نماید؛ بلکه از دشمنان "ابوبکر" خلیفه اول نیز فاصله گرفته، به صراحت و  
 روشنی روش آنان را که به اسم تعصب ورزیدن در دوستی علی به سب خلفای  
 راشدین می‌پردازند محکوم می‌سازد:

رافضی نیستم ولی هستم مؤمن پاک و خصم معتزلی<sup>۲</sup>  
 وی از حضرت علی (ع) به عنوان «امام الائمه محیی السنة والجماعة»<sup>۳</sup> نام می‌برد  
 و طریق سنت و جماعت را به عنوان مذهب و طریقت ایشان معرفی کرده و آن‌گاه  
 در رساله تحقیق السلام می‌فرماید:  
 «نزد ارباب بصائر مقرر است که اقرب طرق و انور سبل، طریق اهل سنت و  
 جماعت است. بیت:

این است طریق آشنایی ره رو تو اگر رفیق مایی  
 و باید که از مذاهب باطله که اهل حق بر ابطال آن متفقند احتراز نمایی...  
 قدری بی‌قدر و معتزله معزوله...»<sup>۴</sup> آن‌گاه؛ پیروی از علی را عین پیروی از  
 رسول خدا می‌شمارد و می‌گوید:  
 مصطفی و مرتضی را دوست دار دو به صورت دان و در معنی یکی<sup>۵</sup>  
 مفهوم روشن این بیت آن است که کسانی که حقیقتاً پیرو سنت پیغمبر و

۱. دیوان شاه نعمت‌الله ولی، غزل ۱۵۲۵، ص ۵۸۱.

۲. همان، غزل ۱۵۲۳، ص ۵۸۰.

۳. رسائل حضرت سید نورالدین شاه نعمت‌الله ولی، ج ۱، رساله نسبت خرقة، ص ۱۷۴.

۴. رساله تحقیق اسلام، جزو مجموعه خطی رسائل شاه ولی، شماره ۴۲۶۲ متعلق به کتابخانه ملک، شماره ۹۴ (منقول از تحقیق در احوال و نقد آثار و افکار شاه نعمت‌الله ولی، صص ۷-۵۹۶).

۵. دیوان شاه نعمت‌الله ولی، قصاید، ص ۳۴.

مطیع ولایت رسول خدا (ص) می باشند به حکم اتحاد ذاتی میان محمد (ص) و علی (ع) در حقیقت پیروان علی علیه السلام اند و پیروی از علی و اطاعت از سنت پیغمبر "امر واحد" است و بس.

نظیر همین مطلب را شاه نعمت الله در رساله مکاشفات با استناد به حدیث نبوی ذکر کرده و فرموده:

«قال النبی صلی الله علیه و آله: یا علی انت متی و انا منک. بیت:

تو منی، من توام، دویی بگذار من نماندم، تو هم تویی بگذار»<sup>۱</sup>  
این مطلب گواه بر آن است که اگرچه شاه نعمت الله احترام همه صحابه را مراعات می نماید و حرمت خلفای راشدین را پاس می نهد؛ اما بالجمله هیچ یک از این اشخاص را هرگز در کفه برابری ترازو با علی مرتضی (ع) نمی نهد. او ذات علی (ع) و ذات پیغمبر (ص) را هم گوهر و یگانه و چنانکه خواهیم دید همان "فیض اقدس" می داند؛ یعنی صادر اول یا نوری که از فیضان آن سایر عوالم هستی موجودیت یافته اند. به این ترتیب جایگاه علی (ع) در نظر شاه نعمت الله ولی مقامی فوق بشری و الهی است. چنانکه می فرماید:

او را بشر مخوان تو، که سر خداست او او دیگر است و حالت او نیز دیگر است<sup>۲</sup>  
و در دنباله همین بیت می افزاید:

نزدیک ما خلیفه بر حق امام ماست مجموع آسمان و زمینش مستخر است<sup>۳</sup>  
شاه نعمت الله ولی مخالفت با علی (ع) را سبب خروج از دین و ارتداد کامل به حساب می آورد و خوارج را در زمره کافران قرار می دهد که به لعنت الهی معذبند:

۱. رسائل حضرت سید نورالدین شاه نعمت الله ولی، ج ۲، رساله مکاشفات، ص ۳۳۰.

۲. دیوان شاه نعمت الله ولی، قصاید، ص ۵.

۳. همان، قصاید، ص ۴.

لعنت به دشمنان علی گر کنی رواست  
 می‌کن مگو که این سخنت بس مکرر است  
 گویی که "خارجی" بود از دین مصطفی؟!  
 خارج مگو که خارجی شوم کافر است<sup>۱</sup>

#### سیادت شاه و تشیع وی

در نظر آن که نور چشم من است	یوسف نازنین و پیرهن است
.....	.....
دل ما تاختگاه سلطان است	عشق او پادشاه انجمن است
نعمت‌الله بود ز آل حسین	در همه جا چو بوالحسن حسن است <sup>۲</sup>

ابراز کاملاً علنی تشیع تا زمان شاه نعمت‌الله ولی و به خصوص در دوران ایشان معمول کسی نبود. غالب بزرگان عرفان و تصوف راه تقیه را می‌سپردند و شاه نعمت‌الله نخستین کسی است که به این وضوح و روشنی تشیع خود را علنی ساخته و قصاید و غزلیات فراوان در بیان اعتقادات خویش و تجلیل از مقام ائمه اطهار (ص) و حضرت علی (ع) سروده و در آثار منشور و رسائل خود فراوان از عظمت جایگاه آن بزرگان داد سخن داده است.

یاد جانان میان جان من است	عشق او عمر جاودان من است
نفس رو حبخش من دریاب	که دم عیسوی از آن من است
هفت دریا به نزد اهل نظر	موجی از بحر بیکران من است
اهل بیت رسول اگر جویی	از منش جو که خاندان من است

۱. همان، قصاید، ص ۴.

۲. همان، غزل ۳۹۱، ص ۱۷۶.

مجلسی پر زنعمت جنت بزم رندان و نزل خوان من است  
 یک زمانی به حال من پرداز خوش زمانی که این زمان من است  
 هر که خواهد نشان آل از من نعمت الله من نشان من است<sup>۱</sup>  
 عده‌ای می‌پندارند که چون شاه شخصاً از نوادگان علی (ع) به‌شمار می‌رفته و نسبت سیادت داشته و همه‌جا از خود به‌عنوان «سید نورالدین» یاد می‌کرده و "سید" در اشعارش تخلص می‌فرموده؛ در نتیجه به تشیع تمایل یافته و دست از تسنن کشیده است.<sup>۲</sup> البته اگر چه شاه نعمت‌الله همه‌جا به نسبت سیادت خود افتخار کرده؛ اما ما هیچ دلیل قطعی علمی در دست نداریم که بر مبنای آن، چنین فرضی را صحیح بشماریم.

یک روش تحقیق علمی ایجاب می‌کند که چنین امر مهمی را با دقت بیشتری مورد بررسی قرار دهیم.

در دو عالم ولیّ والا شد هر که با شاه اولیا پیوست<sup>۳</sup>  
 شاه نعمت‌الله ولیّ در دورانی ظهور می‌نماید که در بخش اعظم جهان اسلام شیعیان در حال تقیه به‌سر می‌برند. شاه نعمت‌الله با تقیه ورزیدن چندان میانه‌ای ندارد و برعکس؛ بسیاری از نکات و اسرار نهانی تصوف و عرفان را آشکارا بیان می‌نماید.

نعمت‌الله هر که دید بگفت مظهر حضرت خدا این است<sup>۴</sup>  
 در چنین شرایطی شاه نعمت‌الله ولیّ برای ترویج روحیه مدارا و تضعیف خشونت‌طلبی و خشک‌کردن ریشه‌های تعصب که از سرچشمه‌های جهل

۱. همان، غزل، ۲۷۴، صص ۶-۱۳۵.

۲. تحقیق در احوال و نقد آثار و افکار شاه نعمت‌الله ولیّ، ص ۶۰۰.

۳. دیوان شاه نعمت‌الله ولیّ، غزل ۳۴۹، ص ۱۶۲.

۴. همان، غزل ۳۸۶، ص ۱۷۴.

می‌جوشد طریق سیاحت را برمی‌گزینند و به شهرهای مختلفه سیر و سفر می‌کند و با پیروان اعتقادات مختلفه نشست و برخاست می‌نماید و به تبیین جوهر عقاید حقیقی و قلبی می‌پردازد. البتّه مأموریتی که شاه سید نورالدین نعمت‌الله ولی برگزیده و راهی که انتخاب کرده سخت دشوار است؛ زیرا سروکار او با جماعتی بلندمنش و هم مشرب نیست و ضرورتاً با مردمانی مداراگرا و خشونت‌گریز در ارتباط قرار نمی‌گیرد. بلکه برعکس محیط اطراف او غالباً آکنده از خشونت و تعصّب خام است. این چنین است که بسیاری اشخاص از شاه نعمت‌الله دربارهٔ حقیقت عقاید او می‌پرسند.

ای بی‌خبران چه کیش دارم	پرسند زمن چه کیش داری
آینهٔ خویش پیش دارم	از شافعی و ابوحنیفه
من مذهب جدّ خویش دارم	ایشان همه بر طریق جدّند
از جمله کمال بیش دارم <sup>۱</sup>	در علم نبوت و ولایت

#### سنت رسول خدا یعنی علم لدنی نه استنباطی

از آیات فوق به صراحت درمی‌یابیم که شاه نعمت‌الله سنت رسول‌الله را عبارت از حصول علم لدنی به طریق خفی و الهامی در دل می‌داند و آنچه را که حاصل بحث و استدلال و استنباط عقلی و گفتارهای جدلی است روش رسول نمی‌شمرد. وی بزرگان مذاهب اهل تسنن مانند ابوحنیفه و شافعی و دیگران را پیروان مکتب "جدّ" و "جدل" به حساب می‌آورد؛ و برعکس خود را از علمای طریق ولایت و باطن‌گرایی یعنی روش و سنت رسول اکرم می‌خواند.

شاه نعمت‌الله با اظهار صریح این مطلب که "از جمله کمال بیش دارم"

۱. همان، قطعات، ص ۶۴۹.

درحقیقت مذهب جامع خود را ناسخ مذاهب اربعه اهل تسنن می‌شمارد و می‌فرماید با آمدن من و ارائه ارزش‌های مکتب توحیدی، دوران عمل کردن به روش ائمه چهارگانه اهل تسنن به پایان رسیده است. شاه نعمت‌الله در عیب‌جویی نسبت به برخی مذاهب اسلامی که نبیذ را حلال می‌شمارند و احکام ابداعی و اختراعی خود را به جای احکام دین خدا قرار می‌دهند، در دفاع از "سنت رسول خدا(ص)" می‌فرماید:

«آداب وضعیه آن است که اسماء اشیاء که وضع کرده او [یعنی رسول خدا] است - علیه‌السلام - و بر آن حکم حلّ و حرمت فرموده، تغییر نکنند یا اسم حلال را حرام گویند و حرام را حلال. قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: سَيَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَظْهَرُ فِيهِ أَقْوَامٌ تَسْمِي الْخَمْرَ بِغَيْرِ اسْمِهَا وَذَلِكَ لِيَسْتَحِلُّوْهَا بِالْأَسْمِ. <sup>۱</sup> همچنان‌که خمر را نبیذ نام کردند و ریا را تزویر و به اسم؛ حلال گفتند.»<sup>۲</sup>

شاه نعمت‌الله ولی می‌فرماید من پیرو سنت جدّ خود رسول اکرم(ص) هستم؛ نه پیرو سنت ابوحنیفه و شافعی و مالک و ابن حنبل و دیگران.

علم تو باشد همه از قیل و قال و آن من، میراث من از جدّ من<sup>۳</sup> به فرموده قرآن مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ حَنِيفًا مُّسْلِمًا<sup>۴</sup>، به عبارت دیگر رسول اکرم تابع مذاهب ائمه اربعه نبوده است که با پیروی از این مذاهب بتوان خود را سنی یعنی پیرو سنت پیغمبر نامید. شاه نعمت‌الله خود را پیرو سنت رسول اکرم می‌شمارد نه متابع ابوحنیفه و... زیرا این مجتهدان بر "استنباطات" خود "سنت" نام نهاده‌اند؛ و حال آن‌که "سنت" و "استنباط" با یکدیگر تفاوت

۱. بر مردم، روزگاری می‌آید که جماعتی ظاهر می‌شوند که شراب را به غیر نامش می‌خوانند تا آن را حلال شمارند.

۲. رسائل حضرت سید نورالدین شاه نعمت‌الله ولی، ج ۴، رساله مجموع اللطائف، ص ۲۱۸.

۳. دیوان شاه نعمت‌الله ولی، اشعار دوبیتی، ص ۶۷۱.

۴. سوره آل عمران، آیه ۶۷: ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی، بلکه حنیفی مسلمان بود.

دارند.

من حسینی مذهبیم ای یار من      یافتہ تعظیم از خلق حَسَن  
علم تو باشد همه از قیل و قال      و آن من، میراث من از جدّ من<sup>۱</sup>  
شاه نعمت‌الله در قسمت دیگری در بیان اعتقاداتش ابیاتی را انشاد می‌فرماید  
که بدین معناست: من تابع سنت رسول خدا هستم و پس از او از وصی بلافصل او  
یعنی علی مرتضی تبعیت می‌کنم.

نعمت‌الله ماست پیر ولی      یادگار محمد است و علی

.....

رافضی نیستم ولی هستم      مؤمن پاک و خصم معتزلی  
مذهب جدّ خویشتن دارم      بعد از او پیرو علی ولی  
سید ملک نعمت‌اللهم      با چنین بنده‌ای چه در جدلی<sup>۲</sup>  
به این اعتبار واژه "سنت" و مشتقات آن در لغت‌نامه شاه نعمت‌الله ولی دارای  
بار و وزن و مفهوم و معنای خاص است که اگر به دقت مورد توجه و نظر قرار  
نگیرد، از درک حقیقت عقاید شاه نعمت‌الله محروم خواهیم ماند.

«سنت سنتیه الهیه» آن است که هر صورتی از صور محسوسه که در وجود  
آید آن را روحی کرامت فرماید و اگر آن صورت زایل شود روح آن صورت  
مراجعت نماید به برزخ اصلیه فمنه بدأ و الیه یعود.»<sup>۳</sup>

### مذهب و اعتقاد دینی شاه نعمت‌الله ولی

شاه نعمت‌الله بیش از چهار صد بیت از زمره قصاید و غزلیات و سایر اشعار

۱. دیوان شاه نعمت‌الله ولی، اشعار دوبیتی، ص ۶۷۱.

۲. همان، غزل ۱۵۲۳، صص ۱-۵۸۰.

۳. رسائل حضرت سید نورالدین شاه نعمت‌الله ولی، ج ۳، رساله اسرار الحروف، ص ۳۵۶.



دارد که همگی در مدح علی (ع) و آل عبا و خاندان عترت و طهارت است. در مقابل حتی یک غزل یا قصیده مستقل در توصیف و مدح سایر اصحاب رسول اکرم (ص) نسروده است. پس چگونه می توان او را شیعه ندانست؟! چنان که می فرماید:

عشق جانان اگر به جان داری	حاصل عمر جاودان داری
مهر پاک است و مهر آل عبا	خوش نشانی است گر نشان داری
آفتابی است نور او پیدا	نتوانی که آن نهران داری
عقل بگذار و عاشقانه بیا	میل اگر سوی عاشقان داری <sup>۱</sup>

شاه نعمت الله شیعه است و از آنجا که شیعه پیرو حقیقی سنت رسول خدا می باشد او را "سنّی" می نامد؛ و با ابوحنیفه و امام شافعی و سایر بزرگان اهل تسنن مرزبندی مشخص می نماید. خلاصه و چکیده عقاید شاه نعمت الله را شاید بتوان در یک جمله خلاصه کرد: صافی شدن از منیت و خودپرستی و خودبینی و خودخواهی.

سر در این راه عشق در دسر است	بگذر از سر که کار معتبر است
سر مویی حجاب اگر باقی است	بترارش؛ چه جای ریش و سر است
سر بنه زیر پای و دستش گیر	گر تو را میل تاج یا کمر است
نفسی صحبتش غنیمت دان	زانکه عمر عزیز درگذر است
زاهدان دیگرند و ما دیگر	حالت ما و ذوق ما دگر است
عاشقی کو خبر ز ما دارد	از خود و کائنات بی خبر است
نظری کن بین به دیده ما	نعمت الله چو نور در نظر است <sup>۲</sup>

۱. دیوان شاه نعمت الله ولی، غزل ۱۴۸۴، صص ۸-۵۶۷.

۲. همان، غزل ۳۳۰، ص ۱۵۵.

شاه نعمت‌الله روش معتزله را نمی‌پذیرد زیرا آنان عقل را بر وحی و الهام ارجح شمرده و روش استنباطی خود را مبتنی بر استنتاجات عقلی قرار داده‌اند. به این ترتیب شاه نعمت‌الله هرگونه انکار علوم لدنی و اقتصار به اصالت عقل را از جانب هرکس که باشد - حتی بزرگان مذاهب اربعه تسنن - مورد انتقاد قرار می‌دهد و به آن خرده می‌گیرد. روش شاه نعمت‌الله، روش متصوفه می‌باشد که از صفای باطن دم می‌زنند و با ممارست و کوشش می‌کوشند تا دل را به انوار علوم لدنی روشن نمایند:

بخوان و بدان و چنان شو چو ما	که ذوقی بیابی از این گفته‌ها
به شرع محمد درآ در سلوک	که یابی ز سید طریق هدئی <sup>۱</sup>
آنچه گفتند آن چنان می‌کن	بیش و کم نه! چو عارفان می‌کن
تابع شرع مصطفی می‌باش	هرچه فرمان اوست آن می‌کن <sup>۲</sup>

#### تشیع و تسنن از نظر اهل تصوف

از نظر اهل تصوف "سنی" کسی است که پیرو "سنت" رسول اکرم (ص) باشد. شاه نعمت‌الله می‌فرماید:

«فقهاء به مثل به چراغ منور مانند که مجالس اهل ایمان را روشن می‌دارند و امت مرحومه خاتم الانبیاء را - علیهم السلام - طریقه و جاده مستقیم می‌نمایند و به سنت سنیه محمدی ایشان را به امر معروف و نهی منکر، دعوت می‌فرمایند.»<sup>۳</sup> این گفتار شاه نعمت‌الله به روشنی نشانگر آن است که منظور از "سنت" اصطلاح معمول یعنی تسنن در برابر تشیع نیست؛ بلکه اشاره به سنت

۱. رسائل حضرت سید نورالدین شاه نعمت‌الله ولی، ج ۴، رساله بیان اصطلاحات، ص ۱۸۴.

۲. همان، ج ۴، رساله مجموع اللطایف، ص ۲۱۹.

۳. همان، ج ۱، رساله نصیحت‌نامه خلیفه‌الله فی ارضه، ص ۴۰۳.

رسول خدا(ص) در برابر مکتب‌ها و مذهب‌های ابداعی و اختراعی بی‌اعتبار است.

به این ترتیب "سنّی" در برابر "معتزلی" قرار می‌گیرد نه "شیعه". زیرا "شیعیان" خود را حقیقتاً پیرو سنّت رسول اکرم(ص) می‌شمارند و در این امر خللی وجود ندارد. از دیدگاه متصوّفه "سنّی" کسی است که پیرو سنّت رسول خدا(ص) بوده و از دو زیاده‌روی برکنار باشد: نه دشمن علی و اولاد او باشد و نه دشمن خلفای راشدین (ابوبکر، عمر، عثمان). به این ترتیب کسی که از خلفای راشدین بدگویی کند "رافضی" است و کسی که با علی(ع) مخالفت ورزد "خارجی" به‌شمار می‌آید. کسی که به خلفای راشدین و به آل رسول‌الله احترام گذارد و حرمت آنان را مراعات نماید و سنّت رسول خدا را نیز پاسدار باشد، "سنّی" محسوب می‌شود و به این اعتبار است که بسیاری از بزرگان تصوّف و عرفان مانند سنایی و مولانا و عطار و شاه نعمت‌الله ولی خود را "سنّی" خوانده‌اند.

شاه می‌فرماید:

من خلاف خدا کنم نکنم	غیبت مصطفیٰ کنم نکنم
سنّت مصطفیٰ چو جان من است	ترک سنّت چرا کنم نکنم
دامن انقیاد حضرت او	تاقیامت رها کنم نکنم <sup>۱</sup>
دامن ساقی و لب ساغر	تاقیامت رها کنم نکنم
جز به دردی درد دل جانا	درد خود دوا کنم نکنم
کشته تیغ عشق مطلوبم	طلب خونبها کنم نکنم
عشق سید که راحت جان است	از دل خود جدا کنم نکنم <sup>۲</sup>

۱. دیوان شاه نعمت‌الله ولی، غزل ۱۱۶۴، ص ۴۴۹.

۲. همان، غزل ۱۰۹۳، ص ۳-۴۲۲.

از دیدگاه عارفانه و مدارا طلبانه شاه نعمت‌الله ولی و عارفانی همانند او، یک مسلمان واقعی کسی است که تابع احکام قرآنی و سنت رسول خدا (ص) باشد و در عین احترام به خلفای راشدین و رعایت حرمت آنان و سایر اصحاب پیغمبر، عشق و ارادت و ولایت و محبت چهارده معصوم یعنی رسول خدا (ص) و حضرت فاطمه زهرا و علی مرتضی و ائمه اطهار را در دل و جان خود پرورش دهد. از این منظر تفاوت میان شیعه و سنی در میزان عشق به آل رسول است؛ نه میزان نفرت به غیر آل رسول! شاه نعمت‌الله همه را به ترک تعصب و وسعت مشرب در اعتقاد فرا می‌خواند:

ای که هستی محبت آل علی	مؤمن کاملی و بی بدلی
ره سنی‌گزین که مذهب ماست	ورنه گمگشته‌ای و در خللی
رافضی کیست دشمن بوبکر	خارجی کیست دشمنان علی
هر که او هر چهار دارد دوست	امت پاک مذهب است و ولی
دوستدار صحابه‌ام به تمام	یار سنی و خصم معتزلی
مذهب جامع از خدا دارم	این هدایت بود مرا ازلی
نعمت‌اللهم وز آل رسول	چاکر خواجه‌ام خفی و جلی <sup>۱</sup>

#### دعوت به مذهب جامع

شاه نعمت‌الله ولی با هر نوع افراط‌گرایی، مرزبندی قاطع و روشن دارد. او روش خویش را "مذهب جامع" می‌شمارد؛ زیرا می‌تواند تحت رأیت خود شیعه و سنی را آشتی داده و یکجاگرد آورد. شاه نعمت‌الله در طول سفرهای طولانی خود در اقطار سرزمین پهناور اسلامی همه را به یگانگی و اتحاد و دوستی و محبت

۱. همان، غزل ۱۵۲۵، ص ۵۸۱.

فرامی خواند و می گوید: "تو میل مذهب ماکن"

به حق آل محمد به نور پاک علی  
 که کس نبی نشده تا نگشته است ولی  
 ولی بود به ولایت کسی که تابع اوست  
 موالیانه طلب کن، ولی "ولای علی"  
 به هرچه می نگرم نور اوست در نظرم  
 تو میل مذهب ماکن، مباش معتزلی!<sup>۱</sup>  
 مذهب شاه نعمت الله دوست داشتن تمامی صحابه (دوستدار صحابه ام  
 به تمام)؛ مرزبندی با روافض و خوارج و معتزله و داشتن محبت نسبت به آل علی  
 است. چنین شخصی را شاه نعمت الله نمونه یک "مؤمن کامل" می شمارد.

ای که هستی محبت آل علی مؤمن کاملی و بی بدلی<sup>۲</sup>  
 شاه نعمت الله ولی در عین این که همه جا از عشق به خاندان رسول خدام زده  
 و «دم زدن از ولای علی» را واجب شمرده؛ هرگز این عشق به خاندان رسول را  
 سبب دشمنی و نفرت با غیر آنان نشمرده است:

ترک این خلوت خیالی کن	خانه دل زغیر خالی کن
هم ولایت فدای والی کن	از علی ولی ولایت جو
منصب خویش نیک عالی کن	بنده خادم علی می باش
این یکی بالش آن نهالی کن	خاک آن راه و آستان درش
فخر بر جمله موالی کن	باش مولای حضرت مولی

.....  
 آفتاب ار چو ماه می طلبی  
 بر در سیدم هلالی کن<sup>۳</sup>  
 درحقیقت از همین جا اهمیت عرفان و تصوف آشکار می گردد؛ زیرا  
 مکتبی است که بر پایه عشق می چرخد و جایی برای تعصب و عداوت و اختلاف

۱. همان، غزل ۱۵۲۲، ص ۵۸۰.

۲. همان، غزل ۱۵۲۵، ص ۵۸۱.

۳. همان، غزل ۱۲۲۶، صص ۴-۴۷۳.

باقی نمی‌گذارد. تصوّف در واقع "آشتیگاه" تسنّن و تشیع می‌باشد.

«علم باطن همچو مغز و علم ظاهر همچو پوست

مغز را در پوست می‌پرور که تعلیمی نکوست

یعنی به شریعت، طریقت نگاهدار. به طریقت، حقیقت را محافظت کن. زیرا

که هر که حال او و طریقتش، به شریعت مصون نبود، حال و مآل او به هوا و

وسوسه خواهد بود. اعوذ بالله من الحور بعدالکور.<sup>۱</sup> و هر که محافظت نماید حقیقت را

به طریقت، حقیقت او فاسد بود، و مآلش به الحاد و زندقه.

بی‌علم شریعت نرسد کس به طریقت

بی‌علم طریقت نتوان یافت حقیقت»<sup>۲</sup>

---

۱. از نقصان بعد از فزونی به خدا پناه می‌برم.

۲. رسائل حضرت سید نورالدین شاه نعمت‌الله ولی، ج ۴، رساله بیان اصطلاحات، صص ۴-۱۴۳.

## شیخ فخرالدین عراقی

دکتر سهراب علوی نیا<sup>۱</sup>

### ۱. درآمد

روح آریایی ایرانی مست و شتابزده است. گویی می‌داند که چندان نمی‌پاید و مانند پروانه‌ای سرمست از این گل به آن گل می‌رود و هرگز به تصویر جامعی از گلستان دست نمی‌یابد. شاید بدین جهت است که ما والاترین تجلیات روح ایرانی را نه در نظامی یکپارچه چون نظام فکری ودانتا یا سیستم فلسفی اسپینوزا، بلکه در رباعیات کوتاه ختیم یا غزلیات عطار می‌یابیم.

در نثر عرفانی، ظهور شیخ محیی‌الدین ابن عربی<sup>۲</sup> نقطه عطفی است. انسجام اندیشه و استحکام نظام فکری او دیگر مجالی به عرض اندام دیگران نمی‌دهد. آیین وحدت وجود شیخ که "قرة العین عرفا و مقصد سالکین الی الله است"<sup>۳</sup> و

---

۱. عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی.

۲. در ۵۶۰ در مرسیه آندلس متولد و در ۶۳۸ در دمشق خرقه تهی فرمود.

۳. حضرت سلطانحسین تابنده (رضاعلیشاه) مقاله "ما التصوف"، در کتاب باب ولایت و راه هدایت، تألیف آقای سید هبة الله جذبی، چاپ دوم، ۱۳۵۲، ص ۴۷.

هانری کربن معادل theomonism را برای آن پیشنهاد کرده،<sup>۱</sup> در آثار فراوان او و بخصوص در شاهکارش فصوص الحکم بیان شده است. مستشرقین معمولاً حضرت شاه نعمت‌الله ولی<sup>۲</sup> را اشاعه‌دهنده آرای شیخ محیی‌الدین ابن عربی در ایران می‌دانند. جهان‌بینی شیخ محیی‌الدین بر دو مفهوم اساسی استوار است: وجود مطلق<sup>۳</sup> و انسان کامل<sup>۴</sup> آنگاه تمام نظام هستی شناختی او بین این دو مفهوم بسط می‌یابد. به نظر او وجود مطلق چیزی جز یک مفهوم کلی<sup>۵</sup> نیست و تمایز وجود و ماهیت یک اعتبار عقلی است. یعنی حقیقت وجود، واحد است که تجلیات و ظهورات متفنی دارد و از هر ظهورش ماهیت خاصی منتزع می‌شود. می‌توانیم به جای واژه "ظهور" از اصطلاح "سریان" استفاده کنیم ولی باید توجه داشته باشیم که منظور، سریان یک شیئی در شیئی دیگر نیست. حق نه در هیچ شیئی حلول کرده است نه با هیچ شیئی اتحاد دارد. حلول و اتحاد هر دو باطل و به بیان دقیق‌تر، محال‌اند. آرای شیخ محیی‌الدین برای اولین بار در قالب شعر فارسی، با کمال سادگی و شیرینی در آثار شیخ فخرالدین بیان گردید:

غیرت معشوقی اقتضا کرد که عاشق، غیر او را دوست ندارد و به غیر  
او محتاج نشود. لاجرم خود را عین همه اشیا کرد تا هرچه را که دوست

۱. آملی، حیدر، نص النصوص، تصحیح هانری کربن و عثمان یحیی، جلد ۱، تهران، ۱۳۵۵، ص ۸.  
۲. حضرت شاه نعمت‌الله ولی (۷۳۰-۸۲۷) ناشر افکار و شارح آثار ابن عربی است. او در عنوان جوانی فصوص‌الحکم را حفظ نمود و سه رساله به زبانی ساده در شرح آن نوشت و به لمعات شیخ فخرالدین هم شرحی مرقوم فرمود. در شرح فصوص خود علاقه‌اش را بدان کتاب چنین ابراز می‌دارد:

کلمات فصوص بر دل ما      چون نگین در مقام خود بنشست  
از رسول خدا رسید به او      باز از روح او به ما پیوست  
(مجموعه رسائل حضرت شاه نعمت‌الله ولی، رساله شرح ابیات فصوص الحکم، ص ۱۸۰).

3. Absolute Being

4. Perfect Man

5. Universal Concept



دارد و به هرچه محتاج شود، او بود.  
 غیرتش غیر در جهان نگذاشت      زان سبب عین جمله اشیا شد<sup>۱</sup>  
 نفوذ آرای شیخ محیی‌الدین در گلشن راز شیخ محمود شبستری<sup>۲</sup> ادامه یافت.  
 این پدیده، نقطه عطف تاریخ شعر صوفیانه و به‌مثابه انقلابی بود.<sup>۳</sup> حافظ تحت  
 تأثیر شیخ فخرالدین است<sup>۴</sup>، ولی تأثیرپذیری او از شیخ محیی‌الدین با شیخ  
 فخرالدین و شیخ شبستری قابل قیاس نیست.

## ۲. شرح حال

غیرتِ عشق، نابغه‌ای را که در پنج‌سالگی حافظ قرآن و در هفده‌سالگی جامع  
 علوم زمان خود بود به بیابان رسوایی کشاند، جامه آبرویش درید، جوالیقش<sup>۵</sup>  
 پوشانید و بر مسلخ عشقش نشانده. چون از خودیت او چیزی نماند، زبان دیگری  
 به او آموخت و عالمی را بدان سوخت.  
 قرن هفتم هجری قمری استثنایی در تاریخ فرهنگ ایرانی است. شیخ  
 فریدالدین عطار<sup>۶</sup>، شیخ صدرالدین قونوی<sup>۷</sup>، شمس‌الدین تبریزی، جلال‌الدین  
 محمد بلخی و سعدی شیرازی بدین قرن متعلقند.

۱. نفیسی، سعید، کلیات شیخ فخرالدین عراقی، انتشارات سنایی، بی تا، ص ۳۸۰.

۲. متوفی در ۷۲۰.

۳. جولیان بالدیک / ترجمه سهراب علوی‌نیا، شعر عرفانی فارسی تا قرن نهم، مجله تحقیقات اسلامی،

۲، (۱۳۶۶)، صص ۸۸-۸۹.

۴. چنان‌که خود او می‌گوید:

غزلیات عراقی است سرود حافظ      که شنید این ره جانسوز که فریاد نکرد؟

۵. جوالق یا جوالیق معرب جوال فارسی است و نسبت جوالقی، اشارتی است به پشمینه‌پوشی  
 شیخ.

۶. مقتول در ۶۱۸.

۷. متوفی در ۶۷۳.

شیخ فخرالدین، ابراهیم بن بزرگمهر بن عبدالغفار جوالقی، معروف به عراقی در ۶۱۰ هجری قمری در ده کمیجان همدان به دنیا آمد و در ۶۸۸ در دمشق خرقه تهی فرمود. از قدیم‌ترین مآخذی که شرح حال او را آورده‌اند یکی مقدمه مؤلف ناشناسی است که سعید نفیسی آن را در آغاز کلیات عراقی نقل کرده است. دیگری تاریخ‌گزیده حمدالله مستوفی<sup>۱</sup> است. مستوفی تاریخ خود را در ۷۳۰ یعنی ۴۲ سال پس از درگذشت عراقی نوشته است. منبع دیگر نفحات الانس عبدالرحمن جامی از قرن نهم است. در میان اسناد ضعیف‌تر می‌توان از تذکره دولت‌شاه، حیب‌السیر، مجمع‌الفصحا و کشف‌الظنون نام برد.

دوران کودکی شیخ با هجوم قوم وحشی و خونخوار مغول همراه بود و این واقعه بر روح حساس او تأثیر عمیقی گذاشت. او در نوزده‌سالگی استاد مسلمی بود. روزی جمعی از قلندران از مجلس درسش می‌گذشتند، سماع آغاز کردند و های و هوی‌کنان غزلی بدین مطلع را به آوازی خوش خواندند:<sup>۲</sup>

ما رخت ز مسجد به خرابات کشیدیم خط بر ورق زهد و کرامات کشیدیم  
این غزل چنان هیجان روحی او را برانگیخت که کتاب‌هایش را دور ریخت، از قیل و قال مدرسه فرار کرد و به دنبال آنها به راه افتاد. در حدود سال ۶۳۰ قلندران به شهر مولتان در هندوستان رسیدند به خانقاه شیخ بهاءالدین زکریا مولتانی<sup>۳</sup> وارد شدند. شیخ بهاءالدین در آن جمع نظر کرد، عراقی را آشنا دید و گفت: «در این جوان استعداد تام یافتم».

ظاهر قلندروش و هم‌عنانی عراقی با قلندران متناسب با صورت ظاهر خانقاه

۱. چاپ اوقاف‌گیب: Gibb Memorial Foundation

اخیراً تصحیح انتقادی جدیدی از آن توسط آقای عبدالحسین نوایی ارائه شده است.

۲. نفیسی، سعید، کلیات عراقی، ص ۴۹.

۳. متولد ۵۷۸ و متوفی در ۶۶۶.

شیخ بهاء‌الدین نبود. شیخ به او امر فرمود که برای تربیت و تکمیل نفس به خدمت بابا کمال جندی که مرشد شمس‌الدین محمد بن علی بن ملک داد تبریزی نیز بود برسد. از اینجاست که می‌گویند شیخ فخرالدین «از تربیت یافتگان بابا کمال جندی است».<sup>۱</sup>

در هر فتحی و کشفی که شیخ فخرالدین عراقی را روی می‌نمود، آن را در لباس نظم و نثر اظهار همی‌کرد و به نظر بابا کمال جندی می‌رسانید و شیخ شمس‌الدین از آن هیچ اظهار نمی‌کرد. روزی بابا کمال گفت فرزند شمس‌الدین از آن اسرار و حقایق که فرزند فخرالدین عراقی ظاهر می‌کند بر تو هیچ لایح نمی‌شود؟ گفت: بیش از آن مشاهده می‌افتد اما به واسطه آنکه وی در بعضی از علوم و مصطلحات ورزیده است می‌تواند که آنها را در لباس نیکو جلوه دهد و مرا آن قوت نیست.<sup>۲</sup>

عراقی پس از سال‌ها ریاضت و مجاهده بالاخره در سال ۶۴۹ به مولتان بازگشت. شیخ بهاء‌الدین او را به خلوت نشانده و او مدتی در خلوت به روی غیر بیست. شیخ بهاء‌الدین از مریدان و تربیت یافتگان شیخ شهاب‌الدین ابوحفص عمر سهروردی<sup>۳</sup> بود و سنتش آن بود که در حلقه ذکر، غیر از تلاوت قرآن و بیان احادیث به چیز دیگری مشغول نمی‌شد. وقتی منکران و حسودان صورت حال شیخ فخرالدین برسبیل انکار به شیخ بهاء‌الدین عرض نمودند، فرمود: «شما را منع است و او را منع نیست». بالاخره، چون شیخ بهاء‌الدین را وقت در رسید شیخ فخرالدین را بخواند و حل و عقد امور بدو تفویض فرمود و خلیفه خویشش ساخت. ولی دیری نپایید که شیخ فخرالدین در همان سال ۶۶۶ بر اثر خبث

۱. غنی، قاسم، تاریخ تصوف در اسلام، انتشارات زوار، ۱۳۲۲، جلد دوم، ص ۵۰۳.

۲. جامی، عبدالرحمن نجات الانس، ص ۴۱۴.

۳. متولد ۵۳۹ و متوفی در ۶۳۲.

حسودان و بد اندیشان که نمی توانستند او را بر مسند شیخ بهاءالدین ببینند، مولتان را به قصد قوتیه ترک کرد. بنابراین در مدت ۳۶ سال، یعنی از حدود سال ۶۳۰ که از همدان، همراه قلندران به راه افتاده بود تا ۶۶۶ که از مولتان مهاجرت فرمود، به سیر آفاق و انفس پرداخت و خدمت بابا کمال جندی و شیخ بهاءالدین رسید و به کمال معرفت نزدیک شد. هنگام ورود به قوتیه در ۶۶۷ نزدیک پنجاه و هفت سال داشت. در این زمان به خدمت شیخ صدرالدین قونوی رسید و از طریق او با جلالالدین محمد بلخی آشنا و دوست شد. رابطه شیخ فخرالدین با شیخ صدرالدین قونوی رابطه مرید و مراد بود و در واقع عرفان خود را در خدمت او به کمال رسانید. گویی جان مشتاق و آرزومند شیخ هیچ گاه آرام نمی گرفت و با آن که از نظر ظاهر و معنی بالاترین مراتب را داشت باز در جستجوی حقیقتی برتر بود. او در سن ۵۷ سالگی مانند شاگردی در مجالس درس فصوص شیخ صدرالدین قونوی شرکت کرد و کتاب لمعات را در ضمن حضور در این کلاس ها تدوین نمود. جامی در این باره چنین می گوید:

در آن وقت که شیخ عالم عامل عارف عاشق صاحب نثر فائق و نظم رائق، آن ز جام کرم ارباب همم را ساقی، فخرالدین ابراهیم همدانی مشتهر به عراقی به صحبت قدوه علما محققین و اسوه عرفا موحدین ابوالمعالی صدرالحق و الملة والدین محمد قونوی - قدس الله تعالی سرهما - رسیده است و از وی حقایق فصوص الحکم شنیده، مختصری فراهم آورده و آن را به سبب اشتغال بر لمعهای چند از حقایق، لمعات نام کرده به عباراتی خوش و اشاراتی دلکش، جواهر نظم و نثر بر هم ریخته و لطایف عربی و فارسی درهم آمیخته، آثار علم و عرفان از آن پیدا و انوار ذوق و وجدان در آن هویدا، خفته را بیدار کند و بیدار را واقف اسرارگرداند و

آتش عشق برافروزد و سلسله شوق بجنباند.<sup>۱</sup>

### ۳. سرمستی صوفیه ایرانی و انسجام اندیشه عرفای آندلسی

صوفیه خراباتی، خداپرستی را براساس عشق بنا نهاده و اصطلاح "عشق خدایی" را به وجود آوردند. سر آفرینش را در حدیث کُنْتُ كُنْزاً مَخْفِياً فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ یافتند و رابطه خدا و خلق را با شریفه يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ<sup>۲</sup> بیان نمودند. آن‌گاه این دو اصل را مسلّم انگاشته به روش استحسانی (a priori) برای اثبات دعاوی خود به کشف و شهود و قرآن و عقل و نقل تمسک جستند.<sup>۳</sup> اوج این روش استحسانی در لمعات شیخ فخرالدین به چشم می خورد.

او سرمستی خراباتیان خراسانی و انسجام اندیشه عرفای آندلسی را جمع کرد و به عبارت دیگر، ماحصل آیین وحدت وجود شیخ اکبر را با اصطلاحات عاشقانه به سبک سوانح الحشاق شیخ احمد غزالی طوسی چنین بیان نمود:

کلمه‌ای چند در بیان مراتب عشق بر سنن سوانح به زبان وقت املا می شود تا آینه معشوق نمای هر عاشق آید.<sup>۴</sup>

و باز می فرماید:

بدان که در اثنای هر لمعه‌ای از این لمعات ایمانی می شود به حقیقتی منزّه از تعین، خواه حبش نام نه، خواه عشق، اذلا مشاحه فی الالفاظ.<sup>۵</sup>

۱. جامی، عبدالرحمن، اشعه اللمعات، ص ۲.

۲. سوره مائده، آیه ۵۴.

۳. فیلسوف معروف آلمانی، ایمانوئل کانت، هم در شاهکار تاریخی خود نقد خرد ناب ثابت می کند که الهیات، عقلی نیست. آن‌گاه در نقد عقل عملی آن را، به همین روش استحسانی بر مبنای چند اصل موضوع (postulate) تأسیس می کند.

۴. نفیسی، سعید کلیات شیخ فخرالدین، انتشارات سنایی، بی تا، ص ۳۷۶.

۵. همان، ص ۳۷۷.

البته، عاشق صادق، سرّ دلبر را با هرکس و ناکس نمی‌گوید چون غیرت عشق  
زبان خاصان حق را بریده است.

غیرت عشق زبان همه خاصان ببرد

کز کجا سرّ غمش در دهن عام افتاد<sup>۱</sup>

بیان احساسات عارفانه هم با الفاظ و لغات مشکل است و درست به همین  
جهت است که عرفا به رمز و اشاره متوسل می‌شوند و برای ابراز حالاتی که در  
عالم جذب و مکاشفه برایشان دست می‌دهد از اصطلاحات و تعبیرات عشق  
صوری استفاده می‌کنند. ولی، مسأله این است که شیخ فخرالدین درد داشت.  
ممکن است طوطی صفتان مقلّد در نخستین نظر ما را فریب دهند ولی همین که با  
آنها مأنوس می‌شویم می‌بینیم فقط شبیه اولیا خدا هستند. درد و فهم آنها را ندارند،  
یعنی بدون درد ناله می‌کنند و آن الفاظ و استعارات را طوطی وار به کار می‌برند.  
بدین جهت است که حرف آنها اثر نمی‌کند.

#### ۴. لبّ فصوص

دیدیم که شیخ فخرالدین آفاق را گردید تا بالاخره به خدمت شیخ صدرالدین  
قونوی رسید و در مجلس درس فصوص او شرکت کرد و در اثنایی که درس را  
می‌شنید کمعات را نوشت:

چون تمام بنوشت بر شیخ عرضه کرد شیخ صدرالدین آن نسخه را  
بخوانده، بیوسید و بر دیده نهاد و گفت ای فخرالدین عراقی، سرّ سخن  
مردان آشکار کردی و لمعات به حقیقت لبّ فصوص است.<sup>۲</sup>

۱. از غزل حافظ با این مطلع:

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد صوفی از خنده می در طمع خام افتاد  
۲. مآلا عبدالنّبی، تذکره میخانه، ص ۳۷.

اگرچه شیخ فخرالدین در مقدمه لمعات تصریح کرده است که این رساله را به روش سوانح العشاق شیخ احمد غزالی تصنیف فرموده است، ولی مضمون لمعات، همان محتوای فصوص یا چنانکه قونوی گفته، لُبِّ فصوص است. گویی لمعات شیخ، بیانیه رسمی آیین عشق الهی است که در آن سخنان شورانگیز جنید، بایزید، حلاج و عطار را چاشنی حکمتِ راسخ و استوار ابن عربی نموده است. این رساله بلافاصله مورد توجه ارباب ذوق و فرهیختگان دوران قرار گرفت و به متن درسی معارف الهی تبدیل شد. استادان فن به شرح رموز آن پرداختند. جامی اشعه اللمعات را در شرح آن نوشت. شیخ فخرالدین می‌گوید:

اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است و عشق در مقرّ عزّ خود از تعین  
منزه و در حریم عین خود از بطون و ظهور مقدّس.<sup>۱</sup>

و جناب شیخ احمد غزالی در سوانح چنین می‌فرماید:

اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است. چون عوارض و اشتقاقات  
برخاست، کار او یگانگی حقیقت خود افتاد.<sup>۲</sup>

می‌توان، به عنوان نمونه، اشعار زیر را که ابن خلکان<sup>۳</sup> به صاحب ابن عبّاد نسبت می‌دهد و در آثار ابن عربی در موارد متعدّدی آمده است در نظر گرفت:

رَقَّ الزَّجَاجُ وَ رَقَّتِ الْخَمْرُ      فَتَشَابَهَا وَ تَشَاكَلِ الْأَمْرُ  
فَكَأَنَّهَا خَمْرٌ وَلَا قَدْحٌ      وَ كَأَنَّهَا قَدْحٌ وَلَا خَمْرُ

شیخ فخرالدین این اشعار را در توضیح سخن رئیس طایفه، جنید بغدادی:  
"لَوْنُ الْمَا لَوْنُ أَنْثَاهُ" و تلفیق آن با "لَوْنُ الْمَحَبِّ لَوْنُ مَحْبُوبِهِ" نقل کرده و آن را به صورت

۱. نفیسی، سعید، کلیات شیخ فخرالدین، ص ۳۷۷.

۲. جناب غزالی طوسی، شیخ احمد، سوانح العشاق، تصحیح هلموت ریتز، فصل ۴.

۳. وفیات الاعیان، جلد ۱، ص ۲۳.

زیبای زیر به فارسی در آورده است<sup>۱</sup>:

از صفای می و لطافت جام      درهم آمیخت رنگ جام و مدام  
همه جام است و نیست گویی می      یا مدامست و نیست گویی جام

یعنی از لطافت جام و صفای می، جام و شراب یک چیز می نمایند در صورتی که عقل آنها را دو چیز می داند. جام در اینجا سمبل قابلیت یا به اصطلاح شیخ محیی الدین، عین ثابت است و می به منزله وجود مطلق و بی رنگ که در ظرف قابلیت جام، شکل و رنگ خاصی پذیرفته است. همان طور که شراب در جام های مختلف به شکل آنها در می آید، حقیقت مطلقه هم به صورت احکام و آثار اعیان ظاهر می شود ولی وحدتش پایدار می ماند و تقدسش به شوائب کثرات آلوده نمی شود. به عبارت دیگر اگر اعیان ممکنات را که جامع وجود و ماهیت اند به اعتبار وجودی که دارند عین وجود مطلق بدانیم اشتباه نکرده ایم و اگر از جهت ماهیت یعنی احکام و صفات ظرف جزئی وجودی آنها، غیرشان بخوانیم ایرادی ندارد. فقط اعتبارات گوناگون یا نظرگاه های مختلف است که به عبارات متشّت ما منتهی می شود.<sup>۲</sup> اعیان ممکنات از وجهی عین وجودند و از وجهی دیگر، غیر آن هستند. فقل فی الکون ماشئت: ان شئت قلت هو الخلق و ان شئت قلت هو الحق.<sup>۳</sup>

یعنی می توانیم عین ممکن را به اعتبار صفات نقص، خلق بخوانیم و به اعتبار صفات کمال، حق بدانیم. موحد نظر به کمال دارد و می گوید همه حق است. ولی محجوب به اعتبار صفات نقصی که می بیند همه را خلق می انگارد. به بیان دیگر، وجود واحد با سریان خود در اعیان ممکنات به حسب تعدد و تنوع قابلیتات این

۱. نفیسی، سعید، کلیات شیخ فخرالدین، صص ۳۷۹، ۳۸۳.

۲. از نظرگاه است ای مغز وجود      اختلاف مؤمن و گبر و جهود

مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۲۵۹.

۳. شیخ اکبر، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلا عقیفی، فص هودی، ص ۱۱۲.



اعیان، صور گوناگون پیدا می‌کند. مانند صوری که از یک فرد در آینه‌های مختلف ظاهر می‌شود.

مسأله این است که عرفا دین را نه بر پایه عقل و استدلال، بلکه مبتنی بر وحی و شهود می‌دانند. بنا بر این بهتر است بگوییم که این اشعار شیخ فخرالدین وصف مرحله‌ای از شهود سالک الی الله است. حضرت سلطان‌علیشاه گنابادی در تفسیر خود اشعار فوق را بدین اعتبار مطرح می‌فرماید:

و ان بلغ المشهود فی الحلول الی نحو اتحاد مع الشاهد کان لسان القاری حیثئذ لسان  
المشهود و ان کان ینسب الی نفسه ایضاً لکن انتسابه الی نفسه عین انتسابه الی المشهود  
و هكذا سمعه و بصره و یده و هذا القاری قد یری القرائه من نفسه لبقاء نفسیه له و قد  
یریها من المشهود و قد یریها من مبدا هو نفسه و مشهوده و هكذا الحال فی نفس رویته  
القرائنه و رویته مشهوده و فی سماعه القرائه و فی حق هذا الاتحاد و اواخر مراتب  
الحلول<sup>۱</sup> قیل بالفارسیه:

از صفای می و لطافت جام      درهم آمیخت رنگ جام و مدام  
همه جام است و نیست گویی می      یا مدام است و نیست گویی جام<sup>۲</sup>

زنده یاد دکتر قاسم غنی در این باره می‌گوید:

۱. [اگر سالک الی الله در سیر شهودی خود به مراتب نهایی حلول برسد به طوری که] حلول مشهود در شاهد به اتحاد آنها بدل شود، در آن صورت وقتی قرآن می‌خواند، زبان او زبان مشهود است. حتی اگر زبان را به خود نیز نسبت دهد، انتساب آن به خود، عین انتسابش به مشهود است. این مطلب در مورد گوش و چشم و دست او نیز صدق می‌کند. اگر خواننده قرآن، خواندن را از خودش ببیند، معلوم می‌شود که هنوز از نفس او چیزی باقی مانده است. [چون ترقی کند] متوجه می‌شود که او خودش قرائت نمی‌کند، بلکه کسی که مورد شهود اوست به زبان او می‌گوید یا اینکه خواندن را از مبدأ بالاتر که مافوق او مشهودش است، می‌بیند. مطلب در مورد دیدن خود قرائت و شنیدن آن و دیدن مشهود نیز همین‌طور است. در فارسی درباره مراتب نهایی حلول و چنین اتحادی است که گفته‌اند:

۲. حضرت سلطان‌علیشاه گنابادی، سلطان‌محمد، بیان السعادة فی مقامات العبادة، الطبعة الثانية، المجلد الاول، ص ۱۱.

شیخ فخرالدین وجود را خیر محض می‌شمارد یعنی جز خدا چیزی نمی‌بیند و معتقد است که هرچه هست خداست و غیر از او چیزی نیست. بنابراین بدی نیست و هرچه ماسوی‌الله است خیال و سراب است.<sup>۱</sup>

##### ۵. نتیجه

امرِ شهودی، تحلیل‌پذیر نیست و به وصف در نمی‌آید. هرچه در بیان آن بکوشیم پنهان‌تر می‌شود.

چون سخن در وصف این حالت رسید هم قلم بشکست و هم کاغذ درید به عبارت دیگر، حدیث عشق از حرف و صوت مستغنی است و حال و شور مستی در قالب تنگ عبارت نمی‌گنجد:

امر ولایت و طریقت راجع به قلب است نه جوارح و بسته به سر است  
نه سر و سینه به سینه رسیده و در کتب نوشته نشده و اصول آن به لفظ  
در نیاید بلکه آنچه گفته و نوشته شود پنهان‌تر گردد.<sup>۲</sup>

چنان‌که قبلاً گفته شد شاید به همین جهت است که عالی‌ترین تجلیات روح ایرانی را نه در نظامی جامع و منسجم بلکه در دوبیتی‌های کوتاه یا غزلیات عرفانی می‌یابیم. از طرف دیگر، در تبیین معارف الهی هیچ تقریری محکم‌تر و منسجم‌تر از کلام شیخ محیی‌الدین ابن عربی آندلسی نیست. شیخ فخرالدین در رساله لمعات یکپارچگی و انسجام فکر شیخ اکبر را با شور و حال عین القضاة، حلاج و عطار جمع نموده، شعر و نثر را به هم آمیخته و به روش استحسانی عمیق‌ترین مطالب عرفانی را به زبانی ساده و دور از تکلف بیان کرده است.

۱. غنی، قاسم، بحثی در تصوف، انتشارات زوار، ۲۵۳۶، ص ۴۰.

۲. حضرت صالح علیشاه، شیخ محمد حسن، پند صالح، چاپ تابان، ۱۳۴۴، صص ۳۲-۳۳.

## مبانی فکری بنیادگرایی و حوادث ۱۱ سپتامبر<sup>۱</sup>

شهرام بازوکی

پس از حادثه ۱۱ سپتامبر عمده مفسران سیاسی غرب خصوصاً ارباب مطبوعات مدعی شدند که مسبب اصلی این ماجرا فاندamentalist‌های اسلامی (Islamic fundamentalists) هستند. به نظر آنان حادثه یازده سپتامبر جنگ علیه مدرنیته و دموکراسی است که از جانب این گروه مسلمانان اعلام شده است. در این گفتار با قطع نظر از صحت و سقم این ادعا به سوابق و مبادی فکری جریانی که در دو سه دهه اخیر در مطبوعات غربی به نام فاندamentalism اسلامی مشهور شده است، می‌پردازیم و چون خود عنوان fundamentalism قبل از یافتن صفت اسلامی در آغاز به یک جریان مشابه دینی در مسیحیت پروتستان اطلاق شد، به سوابق بحث در مسیحیت اشاره می‌کنیم. خصوصاً درک عوامل اصلی پیدایش این جریان مسیحی در فهم جریان موسوم به اسلامی آن نیز اهمیت بسیار دارد.

---

۱. متن سخنرانی نگارنده در سمیناری که پس از حوادث ۱۱ سپتامبر در پاییز سال ۱۳۸۰ در مرکز گفتگوی تمدن‌ها ایراد شد.

در ابتدا به معنای لغوی لفظ می‌پردازیم: fundamentalism در لغت به معنای حفظ اصول (fundamentals) و مبانی و بنیادهایی دینی است که رجوع به آنها تجویز می‌شود. از این رو در زبان عربی آن را به "اصولیه" ترجمه کرده‌اند. در این گفتار با اقرار به اینکه کلمه "بنیادگرایی" به عنوان معادل فارسی چندان مطلوب نیست، فعلاً با توجه به اینکه کلمه "بنیادگرایی" اکنون به واسطه مطبوعات در زبان فارسی رایج و متداول شده است، به کار می‌برده می‌شود.

بنیادگرایی (fundamentalism) اصطلاحی است که استعمال آن در عرف دینی سابقه چندانی ندارد و از حدود دهه ۱۹۲۰ م. به ویژه از سوی امریکایی‌ها در حوزه مسیحیت پروتستان به کار برده شده. سابقه این واژه، در الهیات مسیحی در اروپا دیده نمی‌شود و بیش از همه به موضع متکلمان مسیحی در امریکا برمی‌گردد.

مسیحیت - که دینی است مبتنی بر طریقت (عرفان) برخلاف یهودیت که مبتنی بر شریعت است - در تاریخ بسط اولیه خود به منظور مقابله با افکاری که کلیسا آن را بدعت می‌پنداشت مثل تعالیم غنوصیه در صدد تعریف سنت دینی مسیحی و تعیین اصول اعتقادی یک فرد مسیحی برآمد، لذا در حدود اوایل قرن چهارم شوراهایی را تشکیل داد تا سنت راستین (orthodoxy) مسیحی و مسیحی بودن را تعریف کند. تا پیش از قرن چهارم و قبل از تشکیل این شوراها که مشهورتر از همه شورای نیکیه در سال ۳۲۵ بود، سنت مسیحی به لحاظ کلامی مشخص و معین نبود. در شورای نیکیه بحث بر سر این موضوع بود که چون مسیحیت دچار آفات اعتقادی شده و بخصوص افکار بیگانه بر آن هجوم آورده، باید معلوم کرد که مسیحی بودن چیست و مسیحی کیست. بنابراین در شورای مزبور، اعتقاد نامه‌ای به تصویب رسید و در آن معین شد که فرد مسیحی باید به

قبول چند اصل و اعتقاد دینی اذعان داشته باشد. این اصول اعتقادی همان اعتقادنامه رسولان (Apostle's Creed) است که اکنون نیز کم و بیش مورد اعتقاد همه مسیحیان است. این نخستین مرتبه‌ای بود که سنت مسیحیت و اهل سنت بودن یک مسیحی راست اعتقاد تعریف می‌شد و اصولی دینی (fundamentals) تعیین می‌گردید که مسیحیت باید آن را رعایت می‌کرد. اما این جریان ربطی به بنیادگرایی به معنای جدیدش ندارد گرچه در بنیادگرایی جدید هم ادعای اصلی حفظ سنت در مقابل بدعت‌ها است.

تشکیل این شوراها بعداً نیز در طی قرون وسطی ادامه یافت و بسته به تشخیص اولیای کلیسا در زمان‌هایی که به نظر خود آنان سنت مذکور دچار تهاجم و اعوجاج شده است، اصول دیگری در این سنت وارد می‌شد. چنان‌که شورای کلسدون (Chalcedon) در سال ۴۵۱ میلادی پس از مشاجرات مفصل درباره جوهره مسیح، اعتقاد به الوهیت کامل مسیح و در عین حال انسان کامل بودن وی را تصویب کرد.

البته ارتدکسی مسیحیت در این شوراها بنا بر عقاید رسمی کلیسا تعریف می‌شد و لذا کسانی مثل عموم عارفان مسیحی از قبیل مایستراکهارت در قرن چهاردهم که تعالیشان تماماً منطبق با آن نبود مورد اعتراض و ایراد و بعضاً رد و انکار و تکفیر کلیسا قرار گرفتند. منظور روشن کردن این نکته است که اصول اعتقادی مقرر در این شوراها نظر رسمی کلیسا بود که کلیسا در عین حال آن را نظر حقیقی و سنت حقیقی مسیحی هم می‌پنداشت. بدین قرار مسیحیت با هویت اصلی عرفانی مغلوب آرا و عقایدی کلامی قرار گرفت و عارفان مسیحی که رجوع به سنت اولیه مسیحیت می‌کردند، مطرود شدند.

در دوره مدرن و بنا بر اصول فکری مدرنیته، مسیحیت مجبور شد در تعریف

سنت خود تجدیدنظری اساسی کند. زیرا در عمل، مسیحیت با مدرنیته موافقتی اصولی نداشت و اساساً آنچه در کلیسا پیش آمد و منجر به پیدایی مذهب پروتستان در دوره اصلاحات کلیسا شده درحقیقت جدا از مسائل درون دینی مسیحیت که ظهور مذهب پروتستان را ایجاد می‌کرد، مسائل فکری هم وجود داشت که حاصل مواجهه مسیحیت کاتولیک با مدرنیته است. مذهب پروتستان درحقیقت به نوعی حاصل جمع مسیحیت قرون وسطائی و مدرنیته است. به همین دلیل هم فیلسوفان بزرگ دوره جدید، یعنی مؤسسان فکری مدرنیته از کانت تا هگل، همگی بر مذهب پروتستان هستند نه بر مذهب کاتولیک و این نکته نیز حائز اهمیت است که موطن مدرنیته چون در اروپا بود، مذهب پروتستان از میان مذهب کاتولیک سربرآورد نه مذهب ارتودکس که مسیحیت شرقی است. البته، بی‌تردید مقدمات درون دینی هم بود که به مذهب پروتستان انجامید، اما به نظر من، بیش از آن، مسئله مهم مسئله نوع تفکر مدرن است که در این امر مدخلیت دارد.

آنچه در دوره جدید برای ارتدکسی مسیحی پیش آمد اختلاف اصولی مدرنیته بر مبنای سوژکتیویسم (subjectivism) با اصول تعالیم مسیحیت بود. یکی از عوارض فکر مدرن ظهور عقل مدرن بود که عقلی ریاضی است و اصالت دادن به آن، یعنی ظهور مذهب عقلی (rationalism) که بر مبنای آن همه چیز با قول به اصالت عقل تفسیر می‌شود از جمله دین. فیلسوف مؤسس مدرنیته یعنی دکارت، یک مفهوم را وقتی حقیقی می‌داند که واضح و متمایز باشد؛ وضوح و تمایز تنها در مفاهیم ریاضی یافتنی است و از این روی دوره مدرن به نوعی دوره اصالت تفکر ریاضی است و اصالت بخشی به این نوع تفکر عقلی ریاضی مدرن نمی‌توانست با صورت ظاهر متون مقدس سازگاری و تلائم داشته باشد.

اگر همه چیز باید با ملاک عقل سنجیده شود و حقیقت، حقیقت عقلی است، در این میان تکلیف مسیحیت که در آن جنبه رمز و راز بسیار زیاد هم هست و حتی اصول اولیه آن اعم از تثلیث و تجسد و... راز و سر (mystery) تلقی می‌گردد، چه می‌شود؟

بنابراین مسأله این‌گونه مطرح شد که اگر دین و سنت مسیحی بخواهد به حیات خود در دوره مدرن ادامه دهد باید معقول شود. معقول شدن به معنای مدرن یعنی راززدایی (demythologizing) و زدودن جنبه‌های رازآمیز و اساطیری از دین (demythologizing). پس مسیحیت به زعم فیلسوفان مدرن چنانچه می‌خواست استمرار داشته باشد و به تفکر مدرن و نتایج آن بها دهد باید صورت عقلانی بیابد. منظم‌ترین نحوه بیان این مطلب کتاب کانت است به نام "دین در محدوده عقل تنها". کانت قبلاً در کتاب نقد عقل محض، با تخطئه براهین اثبات وجود خدا، دین را از قلمرو نظری بیرون آورده بود و لذا منظور او از عقل در اینجا، عقل عملی است؛ بنابراین دین در محدوده اخلاق مدنظر او است. در نتیجه، آنچه در مسیحیت بعد رمزی و رازآمیز و سری را تشکیل می‌دهد و حقایق لطیف دین را دربرمی‌گیرد باید کنار گذاشته می‌شد و مسیحیت تبدیل به دستورالعملی اخلاقی می‌گردید. این امر از فلسفه کانت به خوبی برآمد. به همین دلیل از قرن هجدهم به بعد معمولاً دین و اخلاق را در کنار هم و به صورت متبادل به کار می‌برند؛ البته باید اجمالاً تذکر دهیم که بی‌تردید دین واجد شأن اخلاقی است، ولی دین عین دستورهای اخلاقی نیست و شأنی بالاتر دارد.

این‌گرایش به علاوه دیگر تعرضاتی که علوم جدید با طرح آرای از جانب کسانی مثل داروین یا فروید نسبت به مسیحیت کرده بودند، منجر به تأسیس الهیاتی به نام "الهیات آزاداندیش" (liberal theology) شد که وجهه همت آن

مدرن ساختن الهیات مسیحی پروتستان و زدودن آن از هرگونه رمز و راز و عرفان دینی بود. این جریان در اواخر قرن نوزدهم به آمریکا رسید و منشأ مناقشات دینی بسیاری شد. در اعتراض و واکنش نسبت به این نوع تفسیر از مسیحیت، در میان پروتستان‌ها جریانی شکل گرفت به نام "الهیات بنیاداندیش" (fundamental theology). در این الهیات بحث می‌شد که اگر اجازه داده شود که تفکر مدرن در شئون اجتماعی (مثلاً به صورت لیبرالیسم)، علمی (مثلاً نظریات داروین در خلقت بشر یا روان‌کاوی فرویدی) سنت و اصول ارتدکسی مسیحی را مخدوش سازد، دیگر چیزی از مسیحیت باقی نمی‌ماند. چنان‌که گفته شد در واکنش به الهیات آزاداندیش، جریان الهیات بنیادگرا شکل گرفت. به این ترتیب که در اثنای سال‌های ۱۹۰۹ تا ۱۹۱۵ گروهی از علمای الهیات آمریکایی مجموعه‌ای از جزوات تحت عنوان *The Fundamentals: Testimony to the Truth* را چاپ کردند با این اعتقاد که عقاید مندرج در این جزوات تعالیم اصلی و بنیادی مسیحیت است. لب این عقاید حجیت ظاهری و عاری از خطا بودن کتاب مقدس بود.

بدین قرار می‌بینیم کسانی که با مدرن ساختن الهیات مسیحی مخالف بودند، آن را جریان دیگری می‌دانستند علیه مسیحیت مثل جریانات دینی بدعت‌آمیز در اوایل قرون وسطی که موجب شد کلیسا به تثبیت و تحکیم اصول اعتقادی خود و بازگشت به آن اقدام کند. این اصول، مبانی‌ای هستند که دوری از آنها انحراف از مسیحیت به‌شمار می‌آید. سنت مسیحی تنها بر این اصول قابل تعریف است و چنانچه کسی از این اصول خارج شود، دیگر مسیحی شمرده نمی‌شود. نکته جالب



توجه این است که جریان فوق با آن شدت و حدت خود در امریکا مطرح شد<sup>۱</sup> و حتی به جریانی اجتماعی و سیاسی بدل گردید، به گونه‌ای که پس از سیطره‌اش دانشجویان مسیحی پیرو الهیات آزاداندیش را از دانشگاه‌ها اخراج می‌کردند یا کسانی را که قائل به نظریه تکاملی داروین بودند، از مناصب و مشاغلشان محروم می‌ساختند.

بنابراین، جریان بنیادگرایی در امریکا (در اثنای دهه ۱۹۲۰) با این مقدمات ظهور یافت و تحت این عنوان مشهور شد گرچه بعضی از پیروانش اطلاق این عنوان را بر خود نمی‌پسندیدند و معتقد بودند که نظریاتشان چیز تازه جز آن که مسیحیت سنتی مشعر به آن است، نمی‌باشد.

بنیادگرایان مسیحی معتقد بودند مسیحیت اصول اولیه‌ای دارد که در شوراها مقدس در قرون اولیه مشخص شده و در سنت مسیحیت تعریف شده و باید آن اصول را حفظ کرد و مدرنیته مانعی است بر سر راه وصول به این اصول. مدرنیته، بنابراین، باید به کناری گذارده شود. به عبارت دیگر، ظواهر تفکر مدرن و آنچه از آن برآمده مانند علم جدید را باید کنار گذاشت. البته، برخی از ایشان این کنارنهادن علم را تجویز نمی‌کردند و از آن استفاده ابزاری در جهت تحکیم و تبلیغ مواضع خویش می‌کردند و همین مطلب را نیز شاهدهی بر نظر خود می‌دانم که در بنیادگرایی اینکه مدرنیته مانع مسیحی بودن می‌شود، چندان اصولی نیست چنان‌که همین بحث دینی کردن علوم جدید را که ما امروزه مطرح می‌کنیم، آنان نیز طرح کرده‌اند. در حالی که عده بسیاری از ایشان معتقدند که مدرنیته اساساً مانع

---

۱. این که چرا این نهضت دینی ابتدا در امریکا پیدا شد از دو جهت قابل تأمل است: اول اینکه نوع دینداری آمریکایی‌ها با اروپاییان تفاوت دارد و دوم اینکه امریکا بیش از اروپا از نتایج مدرنیته بهره برده و گویی تحقق بالفعل اهداف آن است.

تحقق سنت مسیحی و مسیحی بودن است.

جریان سومی که در این میان پیدا شد، جریانی است که تحت عنوان "الهیات جدید" یا "سنت اندیشی جدید" (New Theology / New Orthodoxy) شهرت یافته است و اشاره مختصری به آن می‌شود. متفکران مؤسس این نهضت که غالباً آلمانی هستند و در رأس آنان کارل بارت است، بر این نظرند که سنت مسیحی را باید حفظ کرد، اما از مدرنیته و اینکه ما اکنون در عالم دیگری هستیم نیز نمی‌توان غافل شد. با این حال نیازی نیست که برای حفظ مسیحیت، عالم دو هزار سال پیش دوباره احیا شود. عالم دو هزار سال پیش احیاشدنی نیست. باید دید پیام و بشارت مسیحیت و به تعبیر ردلف بولتمان Kerygma چه بوده، حقیقت مسیحیت چه بوده که به همان توجه شود. تفاوت الهیات آزاداندیش با الهیات جدید همین است که در الهیات آزاداندیش سنت به نفع مدرنیته تقریباً کنار گذاشته می‌شود اما در الهیات جدید التزام به سنت وجود دارد اما این سنت باید دوباره قرائت شود. بنیادگرایی نیز با الهیات جدید این تفاوت را دارد که بنیادگرایی بر آن نبود که به حقیقت مدرنیته توجه کند و اساساً دین و اصول آن برای بنیادگرایی جنبه جزمی و کلامی دارد. اما در الهیات جدید به جای مباحث جامد کلامی بحث زنده ایمان و ایمان زنده مطرح است و به مدرنیته و مبانی و مظاهر آن توجه می‌شود. بولتمان الهیات جدید را مبتنی بر ایمانی مسیحی می‌داند که با دوباره خوانی سنت و با زدودن حجاب‌های عالم کهن و اساطیرش (اسطوره‌زدایی) ظاهر می‌شود. اگر پیام مسیحیت جاودان است، اکنون هم باید معنا داشته باشد. آنچه حجاب این پیام شده، این است که تلاش شود پیام مسیحیت که به صورت مفهوم در عالم دو هزار سال پیش بیان و فهمیده شده، اکنون نیز به همان صورت فهم گردد و این میسر نیست.

البته جریان چهارمی هم در این مسیر هست که تنها به مسیحیت مربوط نمی‌شود و آن جریان "سنت‌گرایی" (traditionalism) در همه ادیان است که در آن مسأله طور دیگری مطرح می‌شود و به گونه‌ای دیگر که ملتزم به عالم قبل از مدرن است، تعریف سنت می‌گردد. پیشروان این فکر مثل رنه گنون یا فریتیوف شوان در عین حال که با مدرنیته مخالف‌اند، با بنیادگرایی هم مخالف‌اند اما از بسیاری جهات ظاهراً آرای ایشان شبیه آرای بنیادگرایان است.

این مقدمات تاریخی وضعیتی بنیادگرایی مسیحی را در غرب و به خصوص در آمریکا نشان می‌دهد. چنان‌که گفته شد لفظ بنیادگرایی تا حدود ۱۹۶۰ م. تنها در خصوص مسیحیان پروتستانی که چنین عقیده‌ای داشتند در آمریکا به کار می‌رفت. اما به تدریج این لفظ در باب یهودیان و دیگر ادیان و مذاهب مثل هندوان نیز به کار رفت و بعد به خصوص توسط مطبوعات غربی در مورد نهضت‌های مدعی احیای اسلام نیز به کار برده شد. تا آنجا که از دهه ۱۹۷۰ م. و به خصوص بعد از پیروزی انقلاب در ایران، این لفظ وقتی به تنهایی و بدون ذکر صفت یهودی یا مسیحی به کار می‌رفت، ناظر بر اسلام و بنیادگرایی اسلامی بود. در دهه ۱۹۹۰ م. استعمال این واژه دال بر یک نوع تفکر اسلامی کاملاً رواج داشت.

البته در مقابل استفاده از این لفظ در خصوص نهضت‌های اسلامی در عرف مطبوعاتی و سیاسی غرب، از جانب مسلمین نیز عکس‌العمل‌هایی نشان داده شد. گروهی مثل فضل الرحمن آرا و عقاید منتسب به بنیادگرایان اسلامی را دارای سابقه تاریخی مثل جریان حنبلی و سپس تداوم آن در ابن تیمیه در قرن هشتم هجری و سپس در قرن یازدهم در شیخ احمد سرهندی می‌دانستند یا جریان‌های اخیر وهابیت در عربستان و اخوان المسلمین در مصر را مصادیق این فکر در

تاریخ اسلام ذکر می‌کردند. گروهی دیگر معتقدند که جریان‌ات بنیادگرایی اعم از مسیحی یا اسلامی کاملاً جدید و ناظر به دوره و شرایط مدرنیته و از جهتی پاسخ به تحدی‌های مدرنیته است. ولی میان آن جریان‌های قدیمی و بنیادگرایی تفاوت اصولی است.

در اینجا به برخی از جنبه‌های ماهوی فکر بنیادگرایی که از اوصاف متمیزه آن است و در مورد نوع خاصی از افکار و جریان‌ات اسلامی نیز صدق می‌کند اشاره می‌شود، بی‌آن‌که اصراری باشد در اینکه آنان را بنیادگرای اسلامی بنامیم یا از تبلیغات وسیعی که اصولاً علیه اسلام در غرب جریان دارد و آن را تهدیدی جدی برای غرب و تمدن مدرن نشان داده‌اند، غافل باشیم.<sup>۱</sup> بحث این گفتار در اوصاف ذاتی و شناخت این نوع (typology) جریان دینی است نه مصادیق آن بعینه.

مهم‌ترین مسأله در بنیادگرایی عدم درک مدرنیته است. بنیادگرایان مدرنیته را بدون فهم آن مطرود می‌دانند درحالی‌که خود آنان حاصل تفسیری مدرن از دین هستند. آنان مدرنیته را بسیار سطحی و ظاهری می‌نگرند و اغلب با موازین اخلاقی بدون رسوخ در مبانی آن رد می‌کنند چنان‌که معمولاً آن را شیطنانی می‌خوانند. درحالی‌که از فوائد دوره مدرن استفاده کاملاً ابزاری می‌کنند. درحقیقت بنیادگرایی گاه بیشترین استفاده را نیز از مظاهر مدرنیته می‌کند.

ظاهربینی در بنیادگرایی فقط مختص درک مدرنیته نیست بلکه مشمول فهم دین، به خصوص در تفسیر کتاب مقدس نیز می‌شود. آنان در تفسیر کتاب مقدس قائل به هیچ باطنی نیستند و تنها به تفسیر ظاهری بسنده می‌کنند و تنها برای ظاهر

۱. در این خصوص کتاب ادوارد سعید به نام *Covering Islam* که در ادامه مسیر کتاب شرق‌شناسی نوشته شده، نکات قابل توجهی در بردارد.

کتاب حجیت قائلند. از این رو، ایشان را Evangelicalist یعنی انجیلی یا پیرو کتاب مقدس که البته مراد ظاهر کتاب است، نیز نامیده‌اند. آنان اهل رجوع به کتاب هستند ولی تفسیرشان از کتاب آسمانی، در حدّ یک مرامنامه حزبی و نهایتاً ایدئولوژیک است. در میان بنیادگرایان اسلامی نیز طرد هرگونه معنایی غیر از معنای لفظی و فقهی از دین کاملاً مشهود است.

بنیادگرایی در حقیقت مبتنی است بر تفسیری ایدئولوژیک از دین. یعنی در بنیادگرایی دین ابتدا باید به نحو ایدئولوژیک تفسیر شود و تا این کار صورت نگیرد، بنیادگرایی جایی نخواهد داشت. زیرا در بنیادگرایی تأکید بر شریعت است، البته شریعتی بدون معنا و خشک و عاری از معنویت و بدون ارجاع آن به مراتب بالاتر دین یعنی طریقت و حقیقت. در بنیادگرایی تأکید بر این است که این شریعت چگونه باید عالم را دگرگون کند. نمونه بارز این امر در عالم اسلام، وهابیتون و اخیراً گروه طالبان‌اند.

بنیادگرایی مبتنی ستیزه‌جویی و خشونت‌طلبی است. در تعریفی که در یکی از فرهنگ‌ها از بنیادگرایی مسیحی شده، آمده که بنیادگرا یک انجیلی است که درباره چیزهای خشمگین است و مرتب اظهار خشم می‌کند و البته این امر ناشی از تفسیری است که از دین و خدای آن دارد. و این مهم‌ترین صفتی است که مفسران سیاسی غرب خصوصاً پس از ماجرای ۱۱ سپتامبر به بنیادگرایان اسلامی نسبت دادند.

خدای بنیادگرایان خدایی است کاملاً به دور از این عالم. خدایی که تنها شارع است و نسبتی که با آدمیان دارد نسبت تشریح قوانین است و انسان‌ها فقط مکلف به اجرای قانون هستند. انسان‌ها هیچ‌گونه ارتباطی و هیچ حجتی و هیچ اُنس با این خدا ندارند. درحالی که در مسیحیت و در عرفان اسلامی خدا محبوب و دوست

است و این ارتباط مبتنی بر محبت و عشق است. ارتباطی که عاشق با معشوق دارد.

بنیادگرایان اهل عمل اند (activist) البته مراد عمل سیاسی است. آنان بیش و پیش از هر چیز به فکر اصلاح جامعه و دیگران و تغییر عالم و آدم هستند حتی قبل از آنکه به خود پردازند و در پی اصلاح خویش باشند. و این را مهم ترین تکلیف دینی خود می دانند. این امر البته به نوع تفسیر ایدئولوژیک آنان از دین بازمی گردد. درحقیقت، ایدئولوژی است که می خواهد دستورالعمل بدهد. درواقع، ایدئولوژیک کردن دین و اینکه دین تبدیل به حزب سیاسی شود، لازمه اش تأکید بر عمل سیاسی است. به همین دلیل، همواره بنیادگرایی به یک معنا با سیاست پیوند می یابد. سیاستی که از دین استفاده ابزاری می کند.

بنیادگرایی ادعای احیای دین دارد. حتی بیش از آنکه درخصوص بنیادگرایان مسیحی گفته شود که اینان چنین ادعایی دارند، غربیان درخصوص بنیادگرایان اسلامی اظهار می دارند که ایشان کسانی هستند که ادعای احیای اسلام را در قرن بیستم دارند. به عبارت دیگر، این ادعای احیاگری از صفات متمیزه بنیادگرایان محسوب می شود. در الهیات آزاداندیش و یا الهیات جدید کسی ادعای احیای دین به این معنا را ندارد. الهیات آزاداندیش که اصولاً سروکاری با احیای دین ندارد. موضوع بحث الهیات جدید پرستان هم احیای ایمان است. اما بنیادگرایان در پی احیای دین اند و مرادشان هم از دین، شریعت است. البته شریعت ناظر به همان زمان و مکان ظهور دین و به همان معنای ظاهری و لفظی اش یعنی بدون ارجاع آن به سطوح بالاتر که طریقت و حقیقت باشد. اما احیای دین به چه معنا است؟ در عالم مدرن و بدون درک مدرنیته چگونه می توان دینی را احیا کرد؟ چگونه می توان احیای دین در عالم مدرن کرد، وقتی

دین تنها در سطح شریعت و آن هم در یک محدوده زمانی و مکانی خاص در گذشته فهمیده می‌شود؟

باید توجه داشت که در عالم مدرن به سر می‌بریم. همین پرسش از سنت و بازگشت به آن حاکی از آن است که به یک معنا موضعی در برابر سنت اتخاذ شده است، یعنی از سنت بیرون آمده‌ایم و تأکید بر "اکنون و الآن" که معنای لفظی و حقیقی مدرن (modern) است، در وضعیت کنونی برای ما اهمیت یافته است. ادعای مدرن یعنی اصالت دادن بر "اکنون و الآن" مبتنی بر نفی گذشته است. چگونه می‌توان از گذشته پرسش کرد، بدون توجه به شرایط عالم مدرنی که اکنون در آن زندگی می‌کنیم و همه چیز از منظر مدرنیته در آن نگریسته می‌شود؟ توجه به مدرنیته و مبانی آن از شرایط لازم احیای دین است که بنیادگرایان فاقد این شرط‌اند. باید پرسید بازگشت به سنت بدون تذکر به معنویت و آن عالم معنوی که دین بنا می‌کند و وقتی صرفاً به سطح شریعت تنزل می‌یابد و منحصر به آن می‌شود، از بین می‌رود، چگونه بازگشتی است؟ در حالی که شریعت وابسته‌ترین بُعد دین به زمان و مکان است. احیای دین در عالم مدرن با احیای آن در قرن ششم توسط غزالی یا دیگر عارفان مسلمان در قرون دیگر که همواره حیات دین را مستمر ساخته‌اند، تفاوت دارد. غزالی مواجه با مدرنیته و عالم مدرن نبود لذا احیای دین در دوره او چنان‌که از کتاب احیاء علوم دین برمی‌آید در درون دارالاسلام بود ولی ما اینک در عالم جهانی مدرن هستیم و باید ملتفت لوازم این عالم باشیم. اکنون بیش از هر زمان توجه به هر سه بُعد شریعت و طریقت و حقیقت در دین ضروری است. لذا احیای دین در این عالم مدرن فقط برعهده دیندارانی است که این سه بُعد در آنها متحقق شده باشد و این مقام عارفان است.

والسلام

## خواب و تعبیر خواب

### بخش اول

دکتر سیدحسن امین<sup>۱</sup>

#### ۱- مدخل

منظور ما در پژوهش حاضر همانا تجزیه و تحلیل بالنسبه جامعی از خواب و رؤیا براساس شعبه‌های مختلف معارف بشری است عموماً، و استحسان این نظریه با ارائه دلائل و شواهد خصوصاً که نوع انسان، در عالم خواب طبیعی و مصنوعی بدون بهره‌وری از حواس ظاهری خود، به‌طور تمثیل و تشبیه و استعاره، به بعضی از حقایق وجود و دقائق حیات متوجه و متنّبه می‌شود و با خلع تعلّقات مادی و ایجاد رابطه با مبادی روحانی، به‌طور موقت، مقطعی و محدود، مناظری معین از عوالم ارواح و جهان غیرمادی را از دریچه خواب و رؤیا می‌بیند و به‌طور محدود و موقت، در عالم خلسه و خواب طبیعی و مصنوعی، خواص و آثار جوهر روحانی و حقیقت باطنی خود را - مجرد از حدود و قیود زمان و مکان

---

۱. سرپرست علمی دایرةالمعارف ایران.



- تجربه می‌کند. بنابراین:

### ۱-۱- فرض یکم

ممکن است انسان‌ها عموماً - اگر چه بعضی افراد خصوصاً یعنی بهتر و بیشتر - بدون استفاده از حواس ظاهری در عالم رؤیا و یا خلسه و یا بیداری حقایقی را درک کنند و یا از وقایعی مطلع و باخبر شوند. این است که بعضی فیلسوفان، بر اساس اعتقاد به تجرد روح، گفته‌اند که احوال انسان از جهت استشعار و عدم استشعار حواس ظاهری از سه شق بیرون نیست و در این هر سه حالت، انسان ممکن است به اتصال به عوالم غیب و به دریافت حقایقی موفق شود:

#### الف - حالت خواب

اتصال انسان به عالم ارواح در حالت خواب به رؤیای صادقه منجر می‌شود. یعنی با غلبه خواب، روح مجرد از جسد مادی جدا می‌شود و به کشف و شهود بی‌واسطه حقایق دست می‌یابد. هم در اخبار و روایات دینی آمده است که نزول وحی به بسیاری از یکصد و بیست و چهار هزار پیغمبر منحصرأ از طریق خواب صورت می‌گرفته است و به علاوه به تصریح صریح منابع روائی عامه و خاصه همچون صحیح بخاری، به پیامبر اسلام نیز در آغاز رسالت او، تنها از طریق خواب وحی نازل می‌شده است؛ و نیز این که رؤیا بهره‌ای (جزئی) از بهره‌ها و اجزاء نبوت است، چنان که فردوسی در شاهنامه می‌گوید:

نگر خواب را بیهده نشمری      یکی بهره دانش ز پیغمبری

#### ب - عالم بیداری

انسان ممکن است در لحظات بیداری به دلیل کمال روحی و قدرت باطنی خود به عالم غیب متصل شود و در بیداری، سیری در عوالم ملکوت کند و از

طریق "مکاشفه" به حقایقی دست یابد و از وقایعی مطلع شود و این عبارت از همان علم حضوری است که انسان کامل بی واسطه حواس و وسائط حسی از آن آگاهی دارد پیدا می‌کند. به اعتقاد اکثریت مسلمانان، معراج پیامبر اسلام، اوج چنین اتصالی در حالت بیداری است.

### ج - عالم خلسه

انسان ممکن است در میانه خواب و بیداری (بین النوم و اليقظه) یعنی در حالی که به آن «واقعه باطنی» می‌گویند، سیری در عالم ملکوت داشته باشد و در آن لحظات بی‌خودی، چیزی از عالم غیب بر دل او وارد شود. چنان که - به نوشته گئو ویدن‌گرن - زرتشت پیامبر ایرانی «در یک جذبۀ نزدیک به خواب ژرف... رؤیت‌های خود را داشته و گفته ملکوتی اهورامزدا را شنیده است.»<sup>۱</sup> و باز در سطح عادی تری و زمان نزدیک به خودمان ملاً علی فاضل قزوینی در مقدمه معدن الاسرار تصریح دارد که وی:

«در شهر سنه ۱۲۵۳ در خواب قیلوله بلکه فی ما بین النوم و اليقظه ملهم شد»<sup>۲</sup>

### ۱-۲- فرض دوم

اکنون از منظر یک پژوهشگر شکاک اگر فرضیه نظری یا عقیده دینی بالا درباره امکان درک حقایق از طریق خواب، خلسه یا بیداری در بعضی اوقات و لحظات درست باشد، نتیجه منطقی آن این است که انسان می‌تواند با تمرین و ممارست، به‌طور منظم و روشمند، از طریق خواب و شبه خواب مجهولات خود را حل کند، یا گمشده خود یا دیگران را بیابد، یا به تعبیر صحیح خواب‌ها دست یابد.

۱. ویدن‌گرن، گئو، دین‌های ایرانی، ترجمه دکتر منوچهر فرهنگ، تهران، آگاهان ایده، ۱۳۷۷، صص ۱۱۰-۱۱۱.

۲. قزوینی علی، معدن الاسرار، سنگی، رحلی، ۱۳۰۳ ق، ص ۲.

## ۱-۳- فرض سوم

اگر قول بالا راست و درست باشد، باید ممکن باشد که انسان نه تنها در حالتی که به طور طبیعی به خواب می‌رود، یا به طور تصادفی به عالم خلسه فرو می‌رود، بلکه هم‌چنین در احوالی که به طور ارادی به شبه خواب فرو می‌رود و با "نفی خواطر"، به شهود<sup>۱</sup> یا علم حضوری و مکاشفه<sup>۲</sup> می‌رسد یا در اصطلاح به حال خلسه فرو می‌رود، به همین طریقه به دریافت حقایق موفق شود. چه خصوصیتهای در خواب به طور اخص نیست که موجب اتصال انسان به عالم غیب شود، بلکه موجب اصلی این وصل، قطع و فصل قوای حسی است.

## ۱-۴- فرض چهارم

اگر گفتار یاد شده در شقوق بالا، منطبق با واقع باشد، به این نتیجه می‌رسیم که ممکن است کسی نه به طور مقطعی و محدود، بلکه به طور همیشگی و دائم صاحب همین ملکه (حال همیشگی) شده باشد. یعنی کسی که قوای طبیعی خود را مستخر قوای روحانی خود کرده باشد، این‌گونه ادراک و کشف و شهود از طریق رؤیا برایش عادی و معمولی باشد. به عبارت دیگر انسان می‌تواند نه تنها در حالت خواب طبیعی از طریق رؤیا، و در حالت شبه خواب یا خلسه از طریق مکاشفه بلکه در حالت بیداری و هشیاری با رها کردن خود از قیود و محدودیت‌ها به علم حضوری دست یابد.

## ۱-۵- فرض پنجم

اکنون اگر از این منظر شکاکان درگذریم و به حوزه محدودتر فرهنگ سنتی

- 
1. Vision
  2. Intuition

عرفان اسلامی / شیعی وارد شویم، بسا از دستور سلوک‌ها و تمرینات عرفان عملی مفهوم پیدا می‌کند. مثل این که شمس‌الدین سفیری حلبی (وفات ۹۵۶) در شرح صحیح بخاری گفته است که مجسم کردن صورت شیخ، باعث نفی خواطر است و یا این که عرفای شیعه گفته‌اند که صورت ملکوتی امام را در نظر آر و حتی در تکبیرة الاحرام: *وَاجْعَلْ واحداً من الائمة نصب عینک*. و هم از همین رهگذر بسیاری از اخبار و روایات و نیز کلمات حکیمان و اهل معرفت قابل فهم است از جمله:

(الف) فرمایش حضرت رسول اکرم (ص) که فرمود:

اَنْی لست کاحدکم، تنام عینای ولاینام قلبی.

یعنی: من مثل بقیه شما مردم نیستم. چشمان من می‌خوابد، اما قلبم هیچوقت نمی‌خوابد. چنان که مولوی گوید:

گفت پیغمبر که خُسبَد چشم من      لیک کی خُسبَد دلم اندر و سن<sup>۱</sup>

(ب) فرمایش حضرت امام رضا (ع):

ان منامنا و یقظتنا واحد .

یعنی: خواب و بیداری ما معصومان یکی است.

(ج) فرمایش حضرت رسول اکرم (ص):

من رأی فی المنام فکانما رأی فی الیقظه فان الشیطان لا یتمثل بی.<sup>۲</sup>

یعنی: هر کس که مرا به خواب دید، قطعاً مرا به خواب دیده‌است، چون

شیطان نمی‌تواند به هیأت من متمثل شود.<sup>۳</sup>

۱. مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر ۳، بیت ۱۲۲۶.

۲. تفسیر احلام (منسوب به ابن سیرین)، ص ۲۵؛ کنز العمال، ج ۱۵، ص ۳۸۱، ۳۸۳، ۳۸۴ و شرح اسماء حاج مآلهادی سبزواری، ص ۳.

۳. شیخ مفید (وفات ۴۱۳ق) سید مرتضی (وفات ۴۳۶ق) و ابوالفتح محمد بن علی کراچکی (وفات ۴۴۹ق) از مراجع معتدل شیعه، این حدیث را ضعیف می‌دانند و می‌گویند مانعی ندارد که

د) احادیثی که حاکی است که اگر کسی پیامبر را به خواب دید، پس از بیداری محتاج تجدید وضو نیست.

ه) احادیثی که برای به خواب دیدن انبیاء و اولیاء به مؤمنان دستورالعمل خاص می‌دهد.

### جمع‌بندی مقدمات سخن

در همهٔ ادیان (اعم از ادیان توحیدی و غیرتوحیدی) و همهٔ فرهنگ‌ها (اعم از شرقی و غربی، قدیم و جدید، مدرن و پست مدرن) دنیای پر رمز و راز رؤیا، پیوسته توجه بسیاری از انسان‌ها را - از خواص و عوام - به خود جلب کرده است. جوزف کمبل<sup>۱</sup> (۱۹۰۴ - ۱۹۸۷ م) یکی از برجسته‌ترین مراجع جهانی در زمینهٔ اسطوره‌شناسی در این باب، تعبیری ناب دارد، آنجا که در کتاب معروف قهرمان هزار چهره گفته است:

A myth is a public dream , a dream is a private myth.<sup>۲</sup>

یعنی: اسطوره، رؤیای جمعی و عمومی است، اما رؤیا، اسطورهٔ شخصی و فردی است!

جهان، انسان شد و انسان، جهانی از این پاکیزه‌تر نبود بیانی  
اینک برای فراهم کردن زمینه‌ای علمی و فرهنگی دربارهٔ خواب و شبه

→

شیطان در خواب به شکل معصومان متمثل شود، چنان که فرعون حتی در بیداری دعوی خدایی می‌کرد.

۱. (Joseph Campbell) جوزف کمبل، صاحب کتاب‌های قهرمان هزار چهره، نقاب‌های خدا و... که اخیراً گفت‌وگوهای او با بیل مویزر به فارسی ترجمه شده است.

2. CAMPBELL, Joseph, *The Hero With a Thousand Faces*, New York: Pantheon, 1949 and *Masks of God* (2 Vols), New York: Viking, 1962

خواب یا خلسه و نیز تعبیر خواب، نخست خواب و رؤیا را براساس شعب مهم معارف بشری - مخصوصاً از دریچه روان‌شناسی و روان‌کاوی، فلسفه و عرفان شرقی، و علوم عقلی و نقلی - تجزیه و تحلیل می‌کنیم و سپس با ارائه شواهدی نقلی و روایی و ضبط اقوال کتبی و شفاهی جمعی از بزرگان از اهمیت خواب در ادیان و فرهنگ‌های مختلف و ارائه بعضی خوابها و تعبیرات آنها به مطالعه خواب نزد اقوام و ملل مختلف می‌پردازیم و سپس به نتیجه‌گیری و جمع‌بندی دست می‌یازیم.

## ۲- روان‌شناسی و روان‌کاوی خواب

علماء روان‌شناسی و روان‌کاوی در باب منشأ و ماهیت و ارزش و اثر خواب، نظریه‌های مختلف ارائه می‌دهند و از این جهت با هم اختلاف دارند.

الف - بعضی روان‌شناسان، رؤیا را تظاهراتی آشفته و نامنظم، از خاطره‌ها و تجربه‌های نهفته در حافظه انسان (در مغز انسان) می‌دانند. به این معنی که این خاطره‌ها، بی‌هدف و بی‌قاعده به طور تصادفی و بی‌دلیل، در خواب تجلی می‌کند و لذا حایز اهمیت خاصی نیست.

ب - این نظریه تا قبل از ظهور زیگموند فروید و کارل گوستاو یونگ، عمومیت داشت. پس از ظهور فروید، اکثریت روان‌شناسان و روان‌کاوان، خواب را حامل پیامی از درون ناخودآگاه انسان می‌دانند و لذا خواب‌های افراد را از لحاظ بالینی قابل تعبیر و تفسیر می‌شمارند.

ج - حدّ متوسط این عقیده که مقبول استادان روان‌شناسی معاصر در کتاب‌های درسی دانشگاهی است، این است که: «به احتمال قوی، رؤیا برای بیننده خواب دارای مفهوم است و ممکن است به وسیله خود بیننده خواب یا

به وسیله شخص ثالثی (روانکاو) قابل تعبیر صحیح باشد»<sup>۱</sup>.  
اینک به ارائه انظار و افکار سه دانشمند روان شناس و روانکاو مشهور جهان  
به شرح زیر می پردازیم:

۱- زیگموند فروید      ۲- آلفرد آدلر      ۳- کارل گوستاو یونگ

## ۱-۲- نظریه فروید

زیگموند فروید<sup>۲</sup> (۱۸۵۶ - ۱۹۳۹ م) معتقد است که خواب را باید از طریق علمی - تجربی شناسایی کرد و از آن در جهت بهبود روانی و معالجه و درمان بیننده خواب استفاده کرد. فروید تحقیقات خود را در باب خواب، مهم ترین فعالیت علمی خود می دانست و نتیجه این پژوهش ها را که به مدت چهار سال روی آن، صرف وقت کرد، در کتابی با عنوان تعبیر خواب<sup>۳</sup> در ۱۹۰۰ میلادی چاپ کرد. فروید خواب را "شاهراه"<sup>۴</sup> انسان به وجدان ناخود آگاه او می خواند و آن را حامل پیامی از وجدان ناخود آگاه شخص به وجدان خود آگاه او می داند و لذا همه خواب ها را قابل تعبیر و تفسیر روان شناختی می شناسد.

به عقیده فروید، خواب دیدن، دو نقش عمده ایفاء می کند:

الف - یکی آن که دیدن خواب باعث آن می شود که شخص از خواب نپرد و به خواب خود ادامه دهد. بنابراین خواب (رؤیا) پاسدار و نگهبان خواب (نوم) است.

ب - نقش مهمتر خواب و کاربرد مغزی - روانی آن ارضاء خواهش ها و

1. BENJAMIN, Ludi, et al, *Psychology*, New York: Millan, 1987, P. 143.

2. Sigmond Freud

3. The Interpretation of Dreams

4. royal road.

اشباع آرزوها<sup>۱</sup> است. در این زمینه، فروید براساس تجربه شخصی خود، اظهارنظر و فرضیه بالا را تأیید کرده است و آن را به شرح زیر گزارش کرده است: فروید در ۲۴ ژوئیه ۱۸۹۵ م. وقتی که به همراه خانواده خود در ویلای موسوم به بله وو<sup>۲</sup> نزدیک وین (پایتخت اتریش) استراحت می‌کرد، خوابی دید که طبیبی به یکی از بیماران مراجع او به نام ارما<sup>۳</sup> به اشتباه آمپولی تزریق کرده است. فروید، این خواب را در بیداری چنین تعبیر کرد که وجدان ناخودآگاه او به این وسیله خواسته است که مسؤولیت خود او را در بهتر نشدن بیمارش نقض و نفی کند و با فرافکنی<sup>۴</sup> گناه آن را به گردن یک عامل خارجی (طیب اشتباه کار دیگر) بگذارد.

به نظر می‌رسد که قول فروید در خصوص نقش دوم خواب که همان ارضاء خواهش‌های نفسانی باشد، معادل همان اعتقاد دیرین فرهنگ قدیمی خود ما است، چنان که در فارسی - برای نمونه - می‌گوییم:

همیشه تشنه، خواب آب بیند      گرسنه، نان سنگک خواب بیند

فروید همین معنی را با زبان علمی در آثار خود پرورانده است. چنان که در کتاب تعبیر خواب خود می‌گوید که زندانیان گرسنه، خواب غذا می‌بینند. کسی که نسبت به دیگری عصبانی است، در خواب به او پرخاش می‌کند. دانشجو خواب می‌بیند که امتحاناتش را با موفقیت گذرانده است. مردی که برای اطفاء شهوت دسترسی به همسر یا معشوقه‌یی ندارد، در خواب زنی را به خواب می‌بیند و محتمل می‌شود. کوهنوردان قطب شمال، در سرمای یخ‌بندان کوهستان، خواب می‌بینند

- 
1. Wish Fulfillment
  2. Belle Vue
  3. Irma
  4. Projection



که در خانه‌های خود جلوی بخاری پرحرارت نشسته‌اند و ... عین عبارات فروید (در ترجمه انگلیسی) در صفحه نخستین کتاب "تعبیر خواب" او چنین است:

*A thing in a dream means what it recalls to mind ... I shall bring forward proof that there is a psychological technique which makes it possible to interpret dreams /and that if that procedure is employed / every dream reveals itself as a psychical structure which has a meaning and which can be inserted at an assignable point in the mental activities of waking life.<sup>1</sup>*

ترجمه: چیزی که شخص به خواب می‌بیند، همان مفهومی را دارد که به ذهن می‌آورد. من اثبات می‌کنم که با یک روش علمی روان‌شناختی همه رؤیاهای او را می‌توان تعبیر کرد و اگر آن روش علمی مورد استفاده قرار بگیرد، هر رؤیایی به صورت یک ساختار روان‌شناختی با مفهوم و معنای خاص مکشوف می‌شود که به مقطعی معین از فعالیت‌های ذهنی شخص در حال بیداری ارتباط دارد.

پس به نظر فروید هر چه در خواب دیده می‌شود، دارای تعبیر و معنایی است و معنای هر خوابی همان است که به ذهن می‌آید و نقش خواب هم برآورده کردن خواهشها و خواسته‌ها و آرزوهای شخص است. از سوی دیگر، این خواهش‌های نفسانی و آرزوهای پنهانی، ممکن است در عالم بیداری جزء اضغاث احلام و هوی و هوس‌های ناپسند و نامقبول یعنی به اصطلاح "تابو" (از قبیل رابطه جنسی با محارم) باشد. لذا شخص، از طریق دیدن خواب، آرزوها و خواسته‌های ارضاء نشده خود در عالم بیداری را در عالم خواب ارضاء می‌کند. باز از همین جهت

---

1. FREUD, Sigmund, *The Interpretation of Dreams*, London: Pelican Books, 1900, 1979, P.1.

است که به عقیده فروید، خواب ظاهری دارد و باطنی. نوعاً کسی که خواب می‌بیند اغلب در مقام بازگو کردن آن، خواب خود را نه به شکلی که حقیقتاً اتفاق افتاده است، بلکه به نوعی قابل توجیه‌تر بازگو می‌کند.

مثال معروفی که فروید در کتب خود ذکر کرده است خواب دختر پرستار فرانسوی است که شب‌ها در اتاق مجاور مواظب پسر بچه‌ی است. پسر بچه، نیمه‌شب، احتیاج به غذا یا رفتن به دستشویی دارد و لذا گریه می‌کند. پرستاری که در اتاق مجاور خوابیده است، عوض این که از خواب ناز خویش، بیدار شود، خواب می‌بیند که آسوده و آرام، بچه را برای قدم زدن به بوستان بیرون می‌برد. اما در عمل پسر بچه که کسی به او نرسیده است، با صدای بلندتری به گریه مشغول شده است. لذا پرستار بچه برای این که از خواب بیدار نشود، خود را نزدیک دریا و کشتی پرسروصدایی به خواب می‌بیند.

فروید در کتاب رؤیا و علوم غریبه<sup>۱</sup> خواب‌هایی را نقل می‌کند که تعبیر آن به واقعیت پیوسته است از جمله آن که یکی از بیماران هیستریک او دختری بود که پدری ثروتمند داشت این دختر، به فروید می‌گوید که خواب دیده است که پدرش مرده است و از مرگ پدر خیلی ناراحت شده است و چون در همان عالم خواب نگاهی به دیوار افکنده است - تقویم دیواری را روز «۲۶ آوریل» دیده است. بعد از چند ماه پدر آن دختر در روز ۲۶ آوریل فوت می‌کند.

بعضی از همکاران و دستیاران فروید، از جمله آلفرد آدلر، کارل گوستاو یونگ و ویلهلم استکل با نظریه پردازی‌ها و کلی‌گویی‌های فروید که عموم خواب‌ها را بلکه همه احساس‌ها را در سایه عقده‌های جنسی دوره کودکی بررسی می‌کرد، مخالفت کردند.

## ۲-۲- نظریه آلفرد آدلر

آلفرد آدلر<sup>۱</sup> (۱۸۷۰-۱۹۳۷م) یکی از همکاران نیمه راه فروید است. وی با تکیه بر عقده احساس حقارت، معتقد است که خواب و رؤیا، ناکامی‌ها و آرزوهای ارضاء نشده شخص را جبران می‌کند. آلفرد آدلر و دوستش ویلهلم استکل<sup>۲</sup> از همکاران نخستین فروید، بیشتر بر اثر اختلافات شخصی و رقابت‌های حرفه‌یی از او جدا شدند.

نظریه آدلر بر این استوار است که اشخاص عموماً در سنین کودکی دچار عقده حقارت شده‌اند و لذا در تمام عمر می‌کوشند که ارزش و اهمیت خود را ثابت کنند. از این رهگذر، عقاید آدلر، تاحدی با نظریه فریدریش نیچه<sup>۳</sup> آلمانی<sup>۴</sup> دائر به "اراده معطوف به قدرت" مطابقت دارد. بدین طریق آدلر، بیشتر به ارتباطات اجتماعی و روابط فردی انسان‌ها ناظر است و در باب خواب، نظریه جامع و کاملی ارائه نداده است و تنها قائل است که انسان در حالت خواب نیز مثل حالت بیداری، در مبارزه به سوی هدف نهایی‌اش که اثبات ارزش و قدرت اوست، رهسپر است، هر چند در خواب قوا و احساسات او قوی‌تر از عالم بیداری است. به عبارت دیگر، اگر در عالم واقع، شخص قدرت بر حلّ موانعی که در سر راه پیشرفت او قرار دارند، ندارد، در عالم خواب، آن مشکلات را حل می‌کند. در مکتب آدلر، بشر پیوسته به سوی ترقی و تکامل، مایل است و لذا آدلر - برخلاف فروید که مدعی است خواب‌ها همیشه برای ارضاء آرزوهای بچه‌گانه یا علایق شهوانی است - معتقد است که خواب، انسان را به جهت و جانب پیشرفت

- 
1. Alfred Adler
  2. Wilhelm Stekel
  3. Nietzsche
  4. Will to power

و تکامل در آتیه<sup>۱</sup> سوق می‌دهد و نشان می‌دهد که چگونه هرکس در محدوده زندگی فردی و اجتماعی خود، طرق پیشرفت و ترقی خود را در ذهن ناخودآگاه خود مجسم می‌کند. این عقیده آلفرد آدلر را همکار او و یلهلم استکل نیز تأیید کرد یعنی این که خواب بیشتر ناظر به آینده است (قول آلفرد آدلر) نه گذشته (قول زیگموند فروید)<sup>۲</sup>.

### ۲-۳- نظریه کارل گوستاو یونگ

کارل گوستاو یونگ<sup>۳</sup> (۱۸۷۵ - ۱۹۶۱ م) براساس تجزیه و تحلیل نزدیک به یکصد هزار خواب مختلف، برای خواب اهمیت بیشتری قائل است. او خواب را "روند" یا "فرایند" (پروسه<sup>۴</sup>) تجربه‌های مهم زندگی شخص می‌داند. ای بسا تجربه‌هایی که شخص در حال بیداری، آن وسوسه‌ها و حالت‌ها را آگاهانه از خود دفع کرده و به دور رانده باشد. اما در خواب همان شخص، همان تجربه‌ها، وسوسه‌ها، و حالت‌ها را به نوعی بهتر و متعالی پذیرا می‌شود. لذا در نظر یونگ، خواب، تمرین و آزمایشی برای تطبیق و انطباق بهتر انسان با محیط خارجی و آماده کردن او برای ادامه حیات و فعالیت‌های آینده اوست. از این جهت، خواب‌ها قابل توجه و حاوی پیام‌هایی از بخش‌های فراموش شده هویت شخص است.

نظریه یونگ در باب خواب به نظریه ترمیمی<sup>۵</sup> معروف است. به این معنی که

1. Upward tendency in evolutin

2. STEVENS, Anthony, *Private Myths: Dreams and Dreaming*, London: Penguin, 1996, PP, 69-70.

3. Carl Gustave Jung

4. Process

5. Compensatory theory

انسان به وسیله خواب، آنچه را در بیداری فاقد است، صاحب می‌شود و خلاء موجود در واقعیت خود را به وسیله خواب پر می‌کند.

این نظریه هر چند از جهت کاربرد خواب با نظریه فروید راجع به ارضاء و اشباع خواسته‌های ارضاء نشده مطابق است، اما از حیث ارتباط آن با دیگر مباحث روان‌شناختی - که بحث آنها از حوصله این مختصر خارج است - به شرح زیر با نظریه پردازی‌های فروید متفاوت است:

اول از همه این که یونگ، نظریه پردازی‌ها و کلی‌گویی‌های فروید را نمی‌پذیرد. به عقیده یونگ، دلیل بها دادن بیش از حد فروید به مسائل جنسی آن بود که خود فروید هم مانند اکثریت معاصرانش، از مسائل جنسی شرم داشت! دوم این که یونگ، بر خلاف فروید، احساسات ارضاء نشده کودکی و امیال جنسی را عامل عمده خواب نمی‌شناسد. به عبارت دیگر، یونگ مثل عرفای مشرق زمین و به خلاف فروید انسان را معجونی از نیک و بد و معنویات و غرایز حیوانی می‌داند.

سوم این که یونگ، برخلاف فروید که می‌گوید منشأ خواب‌های انسان، تنها تجارب شخصی و وجدان ناخودآگاه شخص<sup>۱</sup> است، می‌گوید تجارب و خاطرات تکاملی آباء و اجدادی نوع بشر<sup>۲</sup> در خواب و خیال افراد مؤثر است. به عقیده یونگ، ذهن و مغز انسان امروزی، یک زیربنای مطلق و نامحدود<sup>۳</sup> دارد که یونگ آن را وجدان ناخودآگاه جمعی<sup>۴</sup> اصطلاح کرده است. بدین‌گونه، افراد انسانی،

1. Personal Unconscious
2. evolutionary origins of human species
3. Universal substratum
4. Collective unconscious

نه تنها با خاطره‌ها، نمادها، اندیشه‌ها و احساس‌های اجداد دور دست خود<sup>۱</sup> پیوند دارند، بلکه بشر امروزی، همچنین وارث بسیاری از خواص حیوانات قبل از انسان که اجداد اولیه بشر دوپا بوده‌اند<sup>۲</sup> نیز می‌باشد.

به قول یونگ، انسان متمدن در بیداری، جنبه حیوانی خود را از خود دور می‌کند. اما در خواب چنین کنترل آگاهانه‌یی وجود ندارد و لذا در خواب تجارب و خواص و احوال کنترل نشده قدیم انسان‌های بدوی و وحشی بروز و ظهور می‌کند. چنان‌که بسا انسان شهرنشین امروز که در بیداری ممکن نیست دچار حمله حیوان درنده شود، در خواب می‌بیند که حیوان درنده‌یی به او حمله می‌کند. ریشه این خواب، در تعلق ذهنی / روانی انسان متمدن شهرنشین امروز به اجداد غارنشین و وحشی اوست. نیز بر همین اساس است که کودکان با آن که تجربه شخصی ایشان از حیوانات کمتر از بزرگسالان است، بیش از اشخاص بالغ حیوانات را خواب می‌بینند. به طوری که آمار ثابت می‌کند که دو سوم تمام خواب‌های بچه‌های چهار ساله راجع به حیوانات است، در صورتی که فقط یک دهم خواب بچه‌های پانزده ساله راجع به حیوانات است.

به نظر یونگ، تعبیر خواب بیشتر باید براساس رب النوع‌ها و مثل‌اعلی و نمادها صورت گیرد تا سوابق و تجارب فردی و شخصی. به عبارت دیگر، در تعبیر خواب، نه تنها پیشینه ذهنی و تربیتی شخصی که خواب خود را بازگو می‌کند، بلکه همچنین زمینه فرهنگی و قومی و ملی او باید بررسی شود و در مرحله سوم، نمادهای متعلق به تاریخچه بسیار دور و غیرمکتوب قبل از تاریخ در مقطعی که انسان هنوز مثل بقیه حیوانات در تلاش و تکاپو بوده است، باید محل

1. archetypes

2. Prehuman ancestors

اعتنا واقع شود.

مهم‌تر از همه آن‌که در نظر یونگ بسیاری از آراء و انظار مختلف درباره خواب و رؤیا هر کدام از جهتی درست و قابل توجیه است و به عبارت دیگر، رؤیا هم بازتاب دیده‌ها و شنیده‌ها و آرزوهای روزانه شخص خواب‌نما، هم انعکاس وجدان جمعی و فرهنگ گروهی آباء و اجداد و شخص خواب‌نما، هم هشدار دهنده و نوید بخش نسبت به حوادث آینده و هم بسیار چیزهای دیگر است که هنوز بشر آنها را کشف نکرده است.

## ۲-۴- حاصل سخن

زیگموند فروید، اساس رؤیا را در اعصاب و دلیل خواب دیدن را واکنش‌های عصبی و فایده آن را ترمیم اعصاب و تمدد قوای فکری و عصبی از طریق فرافکنی می‌دانست. ایرادی که بر فروید وارد است، آن است که اولاً، آزمایش‌های فروید اغلب نتیجه مطالعات او بر روی بیماران روانی و مبتلا به هیستری است که به هنگام مراجعه به او به عنوان روانپزشک در موقع خواب مصنوعی به او اظهار داشته‌اند. ثانیاً، فروید هرگونه بیماری یا ناهنجاری روانی را برخاسته از ناکامی‌های جنسی و محرومیت‌های جنسی می‌پنداشت. ثالثاً، فروید تمام خواب‌ها را قابل تعبیر و تفسیر می‌دانست و می‌گفت همه اشخاص، اشیاء و اجسامی را که شخص در خواب می‌بیند، نماد امری است که در عالم خارج تجربه کرده است.

## ۳- فیزیولوژی خواب

### ۳-۱- طب جدید

بدن انسان نوعاً به خواب نیاز دارد و پس از مدتی بیداری باید بخوابد. از نظر

فیزیولوژی، امواج مغزی انسان در موقع بیداری (امواج الف) با امواج مغزی موقع خواب (امواج دلتا) متفاوت است. آزمایش‌های متعدّد و مکرّر ثابت کرده است که بین حرکات الکتریکی مغز و سایر حرکات دائره چشم و تنفس در هنگام خواب رابطه‌ای مستقیم وجود دارد و بنابراین به اعتقاد دانشمندان فیزیولوژی، مرکز فعالیت‌های فیزیولوژیک خواب در مغز قرار دارد. البته کسی که به خواب می‌رود، نه تنها عضلات او بلکه حتی مغزش در حال خواب از اختیار او خارج می‌شود. در عین حال و با این که فعالیت‌های ارادی زمان بیداری متوقف می‌شود، مغز همچنان فعال است. چرا که وقتی کسی خواب می‌بیند، ضربان قلب و آهنگ نبض او کاملاً نزدیک به مشخصات فیزیولوژیک وی در حال بیداری است. برای مثال، کسی که خواب وحشتناکی می‌بیند، بر چهره و بُن موها و گردن و زیر بغلش عرق می‌نشیند، یا حتی برای فریاد کشیدن، دهان خود را باز می‌کند، اما اغلب صدا از دهانش بیرون نمی‌آید.

### ۳-۲- طب قدیم

در طب سنتی ایران که بر اساس طب بقراط به اخلاط اربعه در مزاج انسانی (خون، بلغم، صفرا و سودا) قائل بودند، به قول ابوالحسن مسعودی عقیده چنین بود که: «و عموم اهل طب در این باب گفته‌اند که رؤیایا نتیجه اخلاط است - که به ترتیب قوت هر یک از اخلاط - رؤیاهای معینی نمودار می‌شود؛ زیرا کسانی که خلط صفرا بر تن آنها غلبه دارد در خواب آتش و ضریح و دود و چراغ و خانه‌ها و شهرهای مشتعل و چیزهائی نظیر آن می‌بینند و کسی که مزاج بلغمی دارد، غالباً دریا و رود و چشمه و حوض و برکه و آب بسیار و موج بخواب می‌بیند و در اثنای خواب شنا می‌کند یا ماهی می‌گیرد و امثال آن و کسی که سودایی مزاج است در خواب گور و



قبرستان و مرده و کفن سیاه و گریه و عزا و ناله و فغان و چیزهای غم‌انگیز و ترسناک و فیل و شیر می‌بیند و کسی که مزاج دموی دارد غالباً شراب و نبیذ و گل و بازی و موسیقی و ساز و لهو و رقص و مستی و خوشی و لباس‌های قرمز رنگ و چیزهای مسرت‌انگیز همانند آن بخواب می‌بیند. مابین اهل طب خلاف نیست که خنده و بازی و دیگر انواع خوشی که گفتیم از خون است و همه اقسام مختلف غم و ترس از خلط سوداست و دلایل مختلف آورده‌اند این اجمال مطلب است و توضیح آن را در کتاب الرویا و الکمال و کتاب طب النفوس آورده‌ایم و تفصیل آن در اینجا و در این کتاب مناسب نیست که این کتاب خیر است نه کتاب بحث و استدلال، و گفتگوی اختلاف نظرها ما را به این بحث کشانید.»<sup>۱</sup>

### ۳-۳- تقابل فیزیولوژی‌بست‌ها با عرفا و فلاسفه اشراق

کسانی که در فیزیولوژی خواب، به پژوهش علمی پرداخته‌اند، اغلب بارمز و رازی که از دیرباز در فرهنگ‌های بشری و ادیان الهی برای رؤیای صادقه برشمرده‌اند، احساس بیگانگی می‌کنند و برای خواب مبادی فوق بشری و متافیزیکی قائل نیستند، چنان‌که نظر غالب مردم در اروپا نیز چنین است. مثل این‌که از وینستون چرچیل (نخست وزیر انگلستان) نقل است که انسان خفته با حیوان خوابیده، فرقی ندارد. اما از نظر علمی، نمونه خوبی از این طرز فکر را در کتاب خواب از نظر پاولف ناظر به مطالعات ایوان پاولف روسی<sup>۲</sup> (۱۸۴۹-۱۹۳۶م) تألیف ل. روخلین می‌توان دید. مترجم (دکتر ولی‌الله آصفی) در مقدمه تند خود می‌نویسد:

۱. مسعودی، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ص ۵۳۱.

2. Ivan Pavlov

«مسأله خواب... همانند سایر معتقدات، منشأ اقتصادی و مادی داشته و برای فریب دادن طبقه اکثریت، سوء استفاده‌های زیادی از آن شده است. عده‌ای آن را به صورت الهام آسمانی و عده‌ای دیگر کلید رمز آینده می‌دانند. برای اغفال طبقات زحمت‌کش، برای به یغما بردن و چپاول ثروت ملی آنان، این انسان‌ها را در لجن‌زار خرافات و موهومات فرو کرده‌اند.»<sup>۱</sup>

مطالعات دیگر در فیزیولوژی خواب (از جمله تحقیقات دکتر محمد میکائیلی در دانشگاه صنعتی امیرکبیر در سال‌های اخیر) با چنین نتیجه‌گیری‌های ضد متافیزیکی توأم نبوده است. یعنی این که حقیقت حد فاصل و متعادل بین نظریه‌های تند ضد متافیزیک و نظریه‌های خرافی بعضی رمال‌ها و فال‌بین‌هاست. به این معنی که باید قبول کرد که رؤیا، اغلب بازتاب مشاهدات، تلاش‌ها و اندیشه‌های انسان در حالت بیداری است. در فیزیولوژی خواب می‌گویند که هر حیوانی پس از مدتی بیداری برای رفع خستگی و تجدید قوا به خواب می‌رود و نوعاً به هنگام خواب قوای حسی و مدارک ظاهری او به تدریج تضعیف می‌شود و مخصوصاً حس بینایی و شنوایی او در طول خواب از کار می‌افتد؛ اما بسیاری دیگر از قوای بدنی - ولو باکندی - به کار همیشگی خود مشغول‌اند، مثل این که در طول خواب، نبض و قلب کماکان می‌زند، تنفس ادامه دارد و جهاز به هضم غذا مشغول است.

#### ۴- انسان‌شناسی خواب و تعبیر خواب

پیش فرض‌ها و عقیده‌های اقوام و ملل مختلف درباره خواب و تعبیر خواب،

۱. آصفی، ولی‌الله، «مقدمه»، خواب از نظر پاولف (تألیف ل. روخلین)، تهران، انتشارات گوتنبرگ، بی تا، ص ۶۵.

بخشی از فرهنگ عامه یا انسان‌شناسی فرهنگی<sup>۱</sup> (در برابر انسان‌شناسی جسمانی) است. برای مثال، در فرهنگ اسلامی، خواب طبیعی را به انواع و اقسام مختلف (از مقسم‌های مختلف) تقسیم کرده و برای هر کدام خواصی از خوب و بد ذکر کرده‌اند. چنان‌که خواب روز را با خواب شب تفاوت نهاده‌اند و باز در تقسیم انواع خواب‌های روز از پیامبر اکرم روایت کرده‌اند که:

النوم فی النهار علی خمسة اقسام. نوم العیلولة و نوم الفیلولة و نوم القیلولة و نوم الحیلولة و نوم الغیلولة.

یعنی خواب در روز بر پنج‌گونه است: (۱) عیلولة (خواب بین‌الطلوعین)، (۲) فیلولة (خواب بعد از طلوع آفتاب)، (۳) قیلولة (خواب قبل از ظهر)، (۴) حیلولة (خواب بعد از ظهر)، (۵) غیلولة (خواب آخر روز نزدیک به غروب آفتاب).  
جمعی دیگر رؤیا را در روزهای مختلف هفته و یا ساعات مختلف شبانه‌روز به تقسیماتی منقسم ساخته‌اند، چنان‌که در تعبیر الرؤیای منظوم منسوب به شیخ بهایی خواب شب شنبه «دور تعبیر» و خواب شب یکشنبه «زود تعبیر» یا خواب اول شب «دروغ» و خواب نیمه شب «دور تعبیر» و خواب صبح «زود تعبیر» شناسایی شده است.<sup>۲</sup>

یا آن‌که در فرهنگ ایرانی - اسلامی، می‌گویند که «خواب زن، چپ است» و به قول مولانا:

خوابِ زن، کمتر ز خواب مرد، دان از پی نقصانِ عقل و ضعف جان<sup>۳</sup>  
این عقاید دربارهٔ کم عقل تر بودن زن از مرد در فرهنگ قرون وسطی در اروپا نیز رایج بود، اما به تدریج اختلاف مرتبهٔ مرد و زن از «فرهنگ عامه»

1. Cultural Anthropology

۲. صابر کرمانی، راز محبت، صص ۶۲-۶۳.

۳. مثنوی، چاپ نیکلسن، دفتر ششم، ج ۳، ص ۵۲۲، سطر ۱۹.

اروپایی حذف شد.

باری، بخشی از عقیده‌ها و باورهای عمومی در هر فرهنگ راجع به رؤیا و تعبیر خواب، می‌تواند از باب فرهنگ عامه، عقاید و آداب و رسوم بومی - به اصطلاح مردم‌شناسی یا فولکلور - مورد مطالعه قرار گیرد. با این همه، تعلق این مطالعات به رشته انسان‌شناسی نباید با این پیش‌فرض شروع شود که همه اطلاعات موجود در فرهنگ بومی در این زمینه از مقوله «خرافات» است. همچنان که اگر «طب سنتی» از دریچه فولکلور قابل مطالعه است، به این معنی نیست که توصیه‌های طب سنتی به کلی بی‌پایه است.

### ۵- فلسفه شرق و عرفان نظری

پیوند بین «رؤیا» و «بیداری» حائز اهمیت است.<sup>۱</sup> فیلسوفان اشراقی (همچون حاج ملاهادی سبزواری در منظومه حکمت) می‌گویند که آنچه نفس انسانی در خواب یا بیداری شهود کند، نتیجه اتصال نفس به عالم ملکوت است. درست بیست و شش سال پیش از این، استاد اسفار من علامه حسن حسن‌زاده آملی، طی نامه‌ای که به تاریخ ۱۶ صفر ۱۳۹۶ ه. ق. (برابر ۲۸ بهمن ۱۳۵۴ شمسی) برای صاحب این قلم به‌طور خصوصی و به عنوان دستورالعمل سلوک در عرفان عملی از قم به لندن نوشته بودند، مرقوم فرموده‌اند:

«آنچه در احوال و اطوار سالک، در خواب و بیداری‌اش، عایدش می‌شود، میوه‌هایی است که از کمون شجره وجودش بروز می‌کند.»<sup>۲</sup>

۱. در زبان عربی، دیدن خواب را «رؤیا» و دیدن در بیداری را «رؤیت» می‌گویند که هر دو از ریشه واحد «رأی» است.

۲. حسن‌زاده آملی، حسن، نامه‌ها، برنامه‌ها، قم، انتشارات قیام، ۱۳۷۳، ص ۱۵۴.

## ۱-۵- انفصال موقت روح از بدن

ارسطو، تصاویر مرئی در خواب را عمل فیزیولوژی اعضای بدن می‌دانست که اغلب با توجه به حوادث زندگی و انفعالات روزانه در خواب منعکس می‌شود. اما در فلسفه شرق (به معنی وسیع کلمه) خواب برادر مرگ است (النوم اخو الموت)؛ یعنی که روح انسانی در خواب، به طور موقت از بدن او خارج می‌شود و در خواب به اصطلاح روحیون جدید اروپا "تجربه بیرون از بدن"<sup>۱</sup> برای او دست می‌دهد. براین اساس در خواب انسان با دنیای غیرمادی و عالم ارواح مرتبط می‌شود؛ پس آنچه را در ارتباط با عالم ملکوت، در طی عروج به سوی عالم بالا بدون واسطه و دخالت حواس ظاهری ببیند و بشنود و ببوید، حق و راست است و انسان از این رهگذر اطلاعات و اخباری کسب می‌کند که از طریق عادی، فهم و ادراک آنها ممکن نیست. اما «خواب‌های پریشان و دروغین» نتیجه افول روح به زمین است.<sup>۲</sup>

## ۲-۵- عالم ملکوت و عالم شبه ملکوت

جمعی از حکماء مشرق زمین معتقدند که علاوه بر عالم ملکوت - که عالم ارواح است - "عالم شبه ملکوت" نیز - که حد واسطه بین عالم جبروت و ناسوت است - وجود دارد و در حالت رؤیا انسان به این عالم "شبه ملکوت" وارد می‌شود. عالمی که آغاز و انجام و حدود زمانی و مکانی ندارد. بلکه با آن که شخص مثلاً در اتاقی در بسته خوابیده است، بی‌مدد پا و وسایل نقلیه، به هر نقطه‌یی از نقاط و به

## 1. Out-of-Body Experience

۲. شیخ صدوق در امالی می‌گوید:

قال الصادق (ع): ان المومن اذا نام خَرَجَتْ من روحه حركة ممدودة صاعدة الى السماء فكلما رآه روح المؤمن في ملكوت السماء في موضع التقدير والتدبير فهو الحق وكلما رآه في الارض فهو اضاعت احلام (مجلسی، بحار، ج ۵۸، ص ۳۳).

هر مقطع زمانی از گذشته و حال و آینده راه می‌یابد. بی‌کمک چشم می‌بیند و بی‌کمک سامعه می‌شنود و بی‌کمک زبان می‌گوید. پس برابر این عقیده انسان در حال خواب وارد این جهان "شبه ملکوت" می‌شود.

### ۵-۳- عالم مثال

باز بر همین منوال بعضی از حکماء مشرق زمین گفته‌اند که انسان‌ها علاوه بر بدن مادی، یک "شبه بدن" یا سایه و شیخ بدنی دیگری هم دارند که برزخ بین روح و ماده است و به آن بدن مثالی می‌گویند. روح یا عقل یا نفس ناطقه در عالم بیداری، از بدن مادی و جسمانی استفاده می‌کند و در حالت خواب و رؤیا، بدن مثالی را به کار می‌گیرد. بعضی از ارواح در عالم خواب، با این بدن مثالی به عالم مثال وارد می‌شوند و بعضی از ارواح قوی‌تر و پاک‌تر، به این عالم مثال بسنده نمی‌کنند و به عالم عقول مجرّد نیز وارد می‌شوند و این طبقه قدرت ادراک مجرّدات و کائنات نوری را هم در عالم خواب پیدا می‌کنند.

حاج مآلهادی سبزواری (۱۲۱۲ - ۱۲۸۹ ق) در منظومه غررالفرائد در باب

خواب می‌گوید:

النوم حَبْسُ الرُّوحِ فِي الدِّمَاغِ مِنْ حَصْرِ الرُّطُوبَاتِ لَهُ، فَأَنْ زُكِنُ  
غَيْبٌ فَذَا بَأَنْ غَدَّتْ مَجْمَعَةٌ أَنْفُسَنَا وَالْأَنْفُسُ الْمَنْطَبِعَةُ

یعنی خواب طبیعی، حبس شدن روح بخاری در تجاويف دماغ انسان بر اثر جمع شدن رطوبت‌های بدن در روح بخاری است. لذا اطلاع بر مغیبات در حال خواب، نتیجه هم‌سوئی نفوس ما با نفوس منطبعة فلکی است.

و انما الشواغل الحسية قد حجزت نفوسنا النورية  
و موجب ارتفاع حجبها کثر من ذلك النوم و منه قد ظهر

یعنی مشعله حسّی باعث گرفتاری و پای بندی نفوس نوری ما می شود و بر گرفتن حجاب از چهره نورانی نفوس به طرق مختلف از جمله خواب و آنچه در خواب به ظهور می رسد، ممکن است.

#### ۵-۴- نظریه فلاسفه مشاء و ابن سینا

ابن سینا در فصل هیجدهم نمط دهم اشارات و تنبیهات می گوید که نفس انسانی در حال خواب (یا بیماری) فرصت می یابد که از خیالات جاری و اشتغالات روزمره رها شود و به عالم قدس صعود کند و با عالم غیب یا جواهر عالیه متصل شود. آنگاه، نقشی بر وجه کلی از غیب بر نفس او، مرسم می شود که نفس، آن آگاهی را به «حس مشترک» (بنطاسیا) که مجمع کلیه حواس است،<sup>۱</sup> می دهد و «حس مشترک» آن نقش کلی را به کمک قوه متخلیه در صور و تصاویری که متناسب با آن نقش عقلی نفس است، به طور جزئی ترسیم می کند. به عبارت دیگر، رؤیا نیز یکی از واردات روحانی است که همچون الهام (در حال بیداری) بر نفس عارض می شود.<sup>۲</sup>

مواردی که نفس انسان به قدرت خیال در حال بیماری - مثل حالت رؤیا -

۱. برای اطلاع بیشتر بر «حس مشترک» و ادراکات آن ر. ک. صدرالمتألهین شیرازی، اسفار اربعه، جزء اول از سفر رابع، باب پنجم (چاپ تهران، ج ۸، صص ۲۰۵-۲۱۰) حاج ملاهادی سبزواری در اسرارالحکم گوید که حس مشترک / بنطاسیا / لوح نفس به مثابه حوضی است که از پنج نهر ظاهری (حواس خمس باصره، سامعه، ذائقه، شامه و لامسه) و پنج نهر باطنی (قوای نفسانی که به قول مولانا: پنج حسّی هست جز این پنج حسّ) بهره ور می شود و لذا صور هم از داخل و هم از خارج، به وسیله حسّ مشترک مشهود نفس واقع می گردد.

۲. اذا قلت الشواغل الحسیه... لم یبعد للنفس فلتات تخلص عن شغل التخیل الی جانب القدس، فانتقش فیها نقش من الغیب، فساح الی عالم التخیل، و انتقش فی الحسّ المشترك. و هذا فی حال النوم، او فی حال مرض (اشارات، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۶۳، ص ۴۷۷)؛ نیز ر. ک. روانشناسی شفا، ترجمه علی اکبر دانا سرشت، صص ۱۷۹-۱۸۸.

به مشاهده صور از طریق حس مشترک قادر می‌شود، عبارتند از: موردی که اشتها در بیمار شدت می‌یابد و بیمار غذا یا میوه‌ای که بدان اشتها دارد، محسوس می‌بیند و برای خوردن آن دست می‌برد؛ در حالی که آن غذا یا میوه در دسترس او نیست. یا بیماران ذات‌الجنب که اشیایی را می‌بینند و اصواتی را می‌شنود یا بوهایی را می‌بوید که دیگران نمی‌بینند و نمی‌شنوند و نمی‌بویند. هم‌چنین مبتلایان به بیماری پُرسام، صوری را در خارج مشاهده می‌کنند که دیگری آنها را نمی‌بیند و در مثل، از در و دیوار صدهای ناهنجار می‌شنوند. علاوه بر این موارد، این‌گونه دریافته‌ها در مرض موت نیز بسیار دیده و شنیده شده است، بل که بنا بر احادیث شیعه همه کس به هنگام مرگ، جمال نورانی امام علی (ع) را می‌بیند:

یا حار همدان من یمت یرنی من مؤمن او منافق قبلاً<sup>۱</sup>

الف - مکاشفات سلمان فارسی در روزهای آخر عمر او در حالی که مشرف

به موت بود.<sup>۲</sup>

ب - اخبار ابوذر غفاری در ربنده در حالی که همسرش از بی‌کفنی او می‌نالید،

به این که قافله‌ای خواهد رسید و جنازه او را تجهیز خواهند کرد.<sup>۳</sup>

ج - ارتباط گرفتن علاء الدین عطار بخاری (مرشد سید شریف جرجانی) با

روح مرشد خود بهاء‌الدین محمد نقشبند.<sup>۴</sup>

د - استقبال و مکالمه عبدالرحمن جامی با مشایخ خود در مرض موت او،

چنان که عبدالغفور لاری روایت کرده است:

۱. برای احادیث ناظر به این مفهوم ر. ک. فروع کافی، چاپ شیخ محمد آخوندی، ج ۳ باب «ما یعاین المؤمن و الکافر» در کتاب جنائز.

۲. قمی، شیخ عباس، منتهی الآمال.

۳. جامی، شواهد النبوة، سید حسن امین، تهران، چاپ طیب، ۱۳۷۹، صص ۳۰۲-۳۰۳.

۴. سنهونی، الانوار القدسیه، ص ۱۴۸.



«در صباح جمعه که ششم عروض مرض بود و ۱۸ محرم ... آثار ارتحال به دارالقرار ظاهر گشت ... چون لحظه‌ای برآمد، ناگاه حضرت ایشان فرمودند که: «هم چنین» بر وجهی که گویا ایشان را کسی از چیزی خبر داد. این لفظ فرمودند و فی الحال احرام نماز بستند و دست‌ها بر سینه نهاده، ابتدا به دعای «وجهت وجهی للذی» بر سبیل جهر چنانچه طریقه حضرت ایشان بود، دو رکعت نماز گزاردند، بی تفاوت میان حال مرض و حال صحت. در رکعت اول «قل یا ایها الکافرون» خواندند و در دوم «فاتحه» و «قل هو الله» و هیچ نوع اضطرابی به ایشان راه نیافت و مضمون «المؤمنون یقلبون من دار الی دار» در حق ایشان مشاهده می‌افتاد. چون بانگ نماز سنت جمعه دادند، حضرت ایشان به دار بقا رحلت فرمودند»<sup>۱</sup>

هـ- آیت الله حاج سید احمد خوانساری (وفات ۱۳۶۳ ش) درباره مرحوم آیت الله آقا سید نورالدین اراکی (وفات ۱۳۴۱ ق) نقل کرده است که طیب او گفت که در مرض موت ناگاه دیدم چشمها باز شد. رنگ صورت کمی به حال طبیعی برگشت و نشست - مثل اینکه دور اطاق کسانی نشسته‌اند - دست روی سینه گذارد و از طرف راست شروع کرد به سلام کردن، "سلام علیکم خوش آمدید" می‌گفت»<sup>۲</sup>.

این نوع «واقعه» که برای بسیاری از مردم در خواب یا بیماری و مخصوصاً در لحظات واپسین عمر روی می‌دهد، نتیجه اتصال نفس انسانی با عالم عقل فعال است و این اتصال را انسان کامل نه تنها در خواب و حالت مرض، بلکه در بیداری نیز واجد است. چنان که محمد بن عبدالکریم شهرستانی در ملل و نحل، همین قول ابن سینا را به عنوان قول مختار فلاسفه اسلام ذکر کرده و می‌گوید:

۱. لاری، عبدالغفور، تکملة نجات، چاپ علی اصغر بشیر هروی، کامل، ۱۳۴۳.  
 ۲. مقدمه بر القرآن والعقل، تألیف سید نورالدین عراقی، تهران، بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، بعد از صفحه «ی».

«و كثيراً ما يلاحظ العقل الانساني عالم «العقل الفعال» فيرتسم فيه من الصور، المجردة المعقولة ارتساماً بريئاً عن العلائق المادية و العوارض الغريبة، فيبتدر الخيال إلى تمثله، فيمثله في صورة خيالية مما يناسب عالم الحس، فينحدر إلى «الحس المشترك» ذلك المثال، فيبصره كأنه يراه معاييناً مشاهداً ينجيه و يشاهده، حتى كأن العقل، عمل بالعقول عملاً جعله محسوساً؛ و ذلك أنما يكون عند اشتغال الحواس كلها عن اشغالها، و سكون المشاعر عن حركاتها:

[الف] في النوم لجماعة

[ب] و في اليقظة للأبرار<sup>۱</sup>

یعنی ابرار نه تنها در عالم خواب بلکه در بیداری به مشاهده و معاینه عالم مثال قادرند. نمونه‌ای از این مکاشفات، واقعه‌ای است که علامه حسن حسن‌زاده آملی در بعضی آثار خود چنین یادداشت کرده‌اند:

«در مبارک سحر لیلۀ چهارشنبه هفدهم ربیع المولود ۱۴۰۲ هـ. ق. مطابق ۲۳ دی ۱۳۶۰ هـ. ش... که مصادف با شب شصتم از ارتحال حضرت استاد علامه طباطبایی صاحب تفسیر المیزان بود، به ترقیم رسالۀ انه الحق به عنوان یادنامه آن جناب اشغال داشتم، ناگهان مثال مبارکش با سیمای نورانی... برایم متمثل شد... تا چند لحظه‌ای در حضور انورش مشرف بودم.»<sup>۲</sup>

ابن سینا در فصول شانزدهم و هفدهم المبدأ و المعاد در چگونگی علم غیب از طریق وحی و رؤیای صادق و وجوه افتراق میان نبوت و خواب راست، می‌گوید:

«القوة النبوية لها خواص ثلاثة، قد تجتمع في انسان واحد... فالخاصة الواحدة تابعة للقوة العقلية... و أما الخاصة الاخرى فهي متعلقة بالخيال الذي للانسان الكامل المزاج. و فعل هذه

۱. شهرستانی، الملل و النحل، چاپ محمد بن فتح الله بدران، قاهره، انجلو، ج ۲، ص ۲۵.

۲- حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک کلمه، قم، دفتر تبلیغات، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۸.

الخاصة هو الانذار بالكائنات، و الدلالة على المغيبات؛ و قد يكون هذا لاكثر الناس في حال النوم بالرؤيا. و اما النبي فاما يكون له هذه الحال في حال النوم و اليقظة معاً.

فاما السبب في معرفة الكائنات فأتصل النفس الانسانية بنفوس الأجرام السماوية التي بان لنا في ما سلف أنها عالمة بما يجري في العالم العنصري، و أن ذلك كيف هو، و ان هذه الأنفس في الأكثر إنما تتصل بها من جهة مجانسة بينهما، و المجانسة هي المعنى الذي هناك يقرب إلى مهمات هذه. فاكتر ما يرى ممّا هناك هو مجانس لأحوال بدن هذه النفس او من يقرب منه، و إن كانت تتصل اتصالاً كلياً فاما يتأثر منها في الاكثر تأثراً أكثرياً كان يقرب من همها. هذا الاتصال هو من جهة الوهم و الخيال، و باستعمالهما في الأمور الجزئية. و اما الاتصال العقلي فذلك شيء آخر، و ليس كلا منا فيه.<sup>۱</sup>

يعنى: نیروی پیامبرانه، سه و ویژگی دارد که در شخص واحد جمع شده است. ویژگی نخستین تابع قوه عقل (حدس صائب و تطفن) از جهت شدت اتصال به عقل فعال است... و ویژگی دوم متعلق به قوه خیال است که انسان سالم متعادل از آن برخوردار است و عمل این ویژگی آگاهی یافتن از موجودات و نشانه یابی از امور پنهانی است. این قدرت را اکثر مردم در حال خواب از طریق رؤیا واجدند، اما پیامبران این ویژگی را، در خواب و در بیداری هر دو دارند. شناخت موجودات، به سبب اتصال نفس انسانی با نفوس فلکی و آسمانی از رهگذر تناسب و تجانس بین آنهاست. انسان معمولاً در بیداری از آن اتصال محروم و محجوب است و این شناخت، در خواب، پس از اتصال با نفوس فلکی و تصاویر خیالی در حس مشترک ایشان منعکس می شود: کان الاكثر من الناس غير متصلين بالانفس السماوية في حال اليقظة، بل كالمحجوبين عنها. فاذا ناموا فرّبما وجدوا فرصة لذلك.<sup>۲</sup> و

۱. ابن سینا، المبدأ و المعاد، چاپ عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳، صص ۱۱۵-۱۱۷.

۲. همانجا، ص ۱۱۸.

ویژگی سوم، قدرت نفس نبوی به تغییر و تأثیر در طبیعت (خارج از بدن خود) است.<sup>۱</sup>

همین مضامین را دیگر فلاسفه مشاء مسلمان عیناً در آثار خود تکرار کرده‌اند؛ از جمله: خواجه نصیر طوسی در شرح اشارات گوید که نفس در حالت رؤیا، به عالم عقول اتصال یافته و صور کلی را از آنجا ادراک می‌کند و آن صور کلی را قوه متخیله به نحو جزئی ترکیب نموده و در حس مشترک منعکس می‌کند.

#### ۵-۵- نظر مآصدرا و فلاسفه اشراقی

مآصدرا در شواهد الربوبیه می‌گوید که اگر چه در نفوس ضعیف توجه نفس به حواس ظاهر، مانع توجه آن به حواس باطن می‌شود، اما انبیاء و اولیاء که دارای نفوس قوی‌اند، هم‌زمان بر حواس ظاهر و باطن اقتدار دارند. لذا نفوس ایشان حتی در بیداری هم قدرت اتصال به ملکوت و عالم مفارقات و مجردات را دارد. عرفاء، رؤیای صادقه را که نتیجه اتصال روح با عالم ملکوت است، به دو دسته تقسیم کرده‌اند: قسم اول که در آن روح متوجه مثال نازل می‌شود و از آینده خبر می‌یابد و قسم دوم که ناظر مثال صاعد است و از گذشته خبر می‌یابد و در همه این احوال، روح در نتیجه ارتباط با مجردات، مغیبات را درک می‌کند.

حاج مآلهادی سبزواری، «نفس» را به نباتی، حیوانی و انسانی، و مدارک و قوای نفس را به حواس ظاهری (ذائقه، لامسه، شامه، سامعه، باصره) و مدارک باطنی (حس مشترک، قوه خیال، قوه واهمه، قوه حافظه، قوه متصرفه) تقسیم می‌کند. نفس انسانی، باید مراحل تکاملی را از جهت نظری (به ترتیب: عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل بالمستفاد) و عملی (تخلیه، تجلیه، تحلیه)

۱. همانجا، ص ۱۲۱.

پله پله طی کند، تا سرانجام به مرحله انفصال از خود و اتصال به حق برسد. در مسیر این تکامل، نفس گاهی از بدن مادی و گاهی از بدن مثالی استفاده می‌کند. البته نفس که زمانی و مکانی نیست، به هیچ یک از دو بدن مادی یا مثالی نیاز ندارد و پس از سیر نهایی به خاستگاه اصلی خویش که عالم ارواح مجرّده است، بر می‌گردد. اما تا فعلیت کامل برای پیوستن به عقول مجرّده حاصل نشده باشد، نفس انسانی گاهی با بدن مثالی در عالم خواب به سیر در عالم ارواح می‌پردازد. بر اساس همین آموزه‌ها، یکی از بزرگترین شاگردان حاج مآلهادی سبزواری، یعنی سلطان‌علیشاه گنابادی در تنبیه‌الناتمین، رؤیا را جامع‌ترین آیات الهی و شواهد انفسی بر اصول دین (توحید، معاد و نبوت) به طور عام و بر تجرّد و بقای نفس به‌طور خاص، دانسته و می‌گوید:

«رؤیا چه صادق و چه کاذب ... از بدیهیات سته است که حاجت به تعریف ندارد؛ چراکه مشهود است که آن، تعطلّ آلات حس و حرکت است از ادراک و حرکت ... [روح] چون از ظاهر و قوای درّاکه و محرّکه ... منصرف شود ... به عالم اصلی خود متوجه شود ... و این انصراف جان از مدارک ظاهره و قوای محرّکه خواب است و مدارک باطنه هنگام خواب گاهی به کلی از ادراک می‌مانند و گاهی به ادراک خود مشغول‌اند ... پس آنچه را که هنگام ادراک آنها در وقت خواب ببینند یا بشنوند یا ببینند یا بچشند یا به لمس ادراک کنند، این ادراک مدارک باطنه را وقت تعطلّ حواس ظاهره و تعطلّ قوای محرّکه "رؤیا" نامند چه صادق و چه کاذب ... اگر پیش از اتصال به یکی از این دو عالم [ملکوت علیا یا سفلی]، متخیله در صور مخزونه و معانی مخزونه در خزانه خیال و حافظه تصرّف کند و صور معانی را با یکدیگر ضم کرده بر مدارک باطنه اظهار دارد، این رؤیا از جمله اضغاث احلام است ... و اگر بعد از اتصال به یکی از این دو عالم، صورتی یا معنایی

ادراک کند، در آن عالمی که به آن متصل شده، این رؤیا صادق است... و هم چنین بعد از انصراف جان از عالم ملکوت و پیش از رسیدن به بدن و بیداری، گاهی متخیله در صور مخزونه... تصرف کند و صور و معانی عدیده از متخیلات خود عرضه دارد، این رؤیا هم کاذب خواهد بود. ... رؤیای صادقه، مبشر و منذر آن، باعث رغبت به سوی آخرت و خوف از عذاب می تواند باشد و ... مضار و منافع اشیاء را می توان به رؤیا معلوم نمود و ... دلالت تامه دارد بر وجود عالمی محیط به این عالم و مجرد از ماده و لوازم آن که عالم مثال باشد و دلالت دارد بر این که عالم، ثابت و غیر زایل است و جمیع موجودات این عالم از ماضی و آتی در آن عالم جمع اند. و ... دلالت بر تجرد خیال دارد. و ... دلالت دارد بر جواز ماضیات و آتیات در صعید واحد و عالم واحد و ... به ذوق و وجدان توان معلوم کرد به واسطه رؤیای صادقه صحت نبوت و رسالات و خلافت نبوت و رسالات را ... [و این که] چنان که در خواب، اتصال به آن عالم محیط که مجمع همه موجودات است واقع می شود، ممکن است در بیداری هم اتصال به آن عالم پیدا کرد.<sup>۱</sup>

یکی از مریدان و مشایخ سلطان علیشاه گنابادی مذکور - یعنی شیخ اسدالله ایزدگشسب گلپایگانی متخلص به شمس (۱۲۶۲ - ۱۳۲۶ ش) - استاد خود را که همین مؤلف تنبیه النائمین باشد، به سال ۱۳۲۵ ق دو بار خواب می بیند و به او می نویسد: «چند شب قبل در واقعه دیدم که حضرت عالی را با این روسیاه چندان میلی نیست. با خود گفتم در این راه باید ترک جان کرد تا بلکه انسان قبول شود؛ و از بالای بام بلند... خود را به زیر انداختم. ناگاه در بین، آن حضرت با دست یداللهی بنده را گرفتند به سلامت. و در شب قبل، خواب دیدم و در ولایت خود بودم؛

۱. حاج ملا سلطان محمد گنابادی، تنبیه النائمین، به انضمام رساله خواب مغناطیسی، تألیف حاج سلطان حسین تابنده، تهران، ۱۳۱۸، صص ۲-۱۳.

خواستم به باغ خودمان بروم. حضرت عالی تشریف داشتید. به لفظ عربی تکلم فرمودید که کسی که بخواهد از این باغ میوه بچیند، باید نعلین خود را بگذارد و فرمودند: فاخلع نعلیک انک بالواد المقدس طوی. بنده هم کفش خود را کندم و حافیاً به باغ رفتم. سبز و خرم بود و پر میوه. قدری میوه خوردم. امیدوارم اگر بشارتی است، صورت خارج پیدا کند.»

سلطان علیشاه در پاسخ وی و در مقام تعبیر خواب نوشته است:

«ان شاء الله، بشارت تامه است و علاقه کم می شود و توکل زیاد می شود. و بعد هم از میوه باغ دل بهره یاب می شوید.»<sup>۱</sup>

#### ۶-۵- نسبت خواب و بیداری

بعضی از عارفان مشرق زمین گفته اند که نسبت جهان طبیعت و عالم ماده و مدت، به عالم غیب و حقیقت، نسبت عالم خواب به عالم بیداری است. اهمیت این تعبیر بیشتر از جنبه تمثیل و تشبیه است که می گوید جهان مادی، مثل خواب و خیال می ماند و تنها بعد از مرگ، چشم و گوش انسان باز می شود و به حقیقت پی می برد. چنان که حدیث معروف «الناس نیام فاذا ماتوا، انتبهوا» (مردم خواب اند، وقتی بمیرند، متوجه و متنبّه حقیقت می شوند) نیز اشاره به همین معنی است. اشکال عمده ای که بر این تفسیرهای عرفانی و فلسفی وارد است، این است که برابر تحقیقات دانشمندان علوم تجربی، حیوانات هم خواب می بینند و حال آن که اغلب فلاسفه و عرفای اسلامی خواب را وسیله ارتباط «روح انسان» با عالم قدس دانسته اند و حیوانات را از این فضیلت محروم می دانند. اما به گفته بعضی از محققان، خواب انسان و حیوان و نیز رؤیاهای صادق و کاذب، همه از حیث تعطیل

۱. تابنده، حاج سلطان حسین، نابعه علم و عرفان، بخش نامه ها.

و تعطل حواس ظاهر و به کار افتادن ادراکات غیر حسی مشترک اند و با حفظ سلسله مراتب، همه دلیل و شاهد بر وجود عالمی محیط بر این عالم ظاهر اند. الا این که به اعتقاد حکیمان و عارفان، خوابی که انسان را به عالم غیب متصل کند؛ خواب انسان‌های کامل و صالح و مقدس است و نه هر خوابی. پس خواب حیوانات مثل خواب آدم بی عقل است. یعنی بشر نادان و احمق، اگر خواب ببیند، مثل خواب حیوان است. لذا مولانا جلال‌الدین مولوی راجع به خواب و رؤیای احمق می‌گوید:

خواب احمق لایق عقل وی است	همچو او بی قیمت است و لاشیء است
خواب بُردش، مرغ جان از حبس رست	چنگ و چنگی را رها کرد و بجست
خواب بیداری است چون با دانش است	وای بیداری که با نادان نشست
خواب تو آن نقش بیرون کردنت	که زمانی جانت از زندان برست
اولیا را خواب مُلکست، ای فلان	همچون آن اصحاب کُهِف اندر جهان
خواب تو بیداریست ای ذو نظر	کان به بیداری عیانستش اثر
خواب تو بیداریست ای خوش نهاد	که تو در خوابت رسیدی با مُراد
خواب تو بیداریست ای نیک خو	که از آن خوابت رسید امر کُلو
خواب تو مانند خواب انبیاست	که شد این خواب تو بی تعبیر راست
خواب خود را چون نداند مرد، خیر	کی بود واقف ز سرّ غیب، غیر
خواب ناقص عقل و گول آمد کساد	پس ز بی عقلی چه باشد، خواب باد
خواب زن کمتر ز خواب مرد دان	از پی نقصان عقل و ضعف جان

ابوالحسن مسعودی در مروج الذهب می‌گوید:

«بزرگان یونان.... می‌گفتند وقتی نفس رشد کند و بزرگ‌ترین قسمت انسان شود، بدایع و اخبار مکتوم را کشف کند و در این مورد چنین استدلال کرده‌اند که وقتی فکر انسان نیرومند شود و نیروی نفسانی و



ذهنی او قوت گیرد، پیش از وقوع دربارهٔ حادثه بیندیشد و کیفیت آن را بداند و وقوع آن چنان باشد که تصور کرده است. نفس نیز چنین است و وقتی مهذب شد، رؤیای وی درست است و در عالم واقع موجود است.<sup>۱</sup>

### ۶- عرفان عملی

اهل معرفت، باطن و روحانیت پیشوایان دین و اولیاء طریقت را همه جا حاضر و ناظر می‌دانند و برای ایشان در بیداری و خواب، حضور و غیاب و حیات و ممات تفاوتی قائل نیستند، لذا در عرفان عملی، سالک را دستوری می‌دهند که به انواع مختلف از برکات روحانیت آن بزرگان بهره‌مند شود. از جمله:

الف - غزالی در احیاء العلوم می‌گوید که در هر رکن از نماز، صورت پیامبر را در قلب خود حاضر و مجسم کن؛ و در دل به او سلام کن و یقین داشته باش که آن حضرت، سلام تو را پاسخ می‌دهد. شهاب الدین عمر سهروردی (وفات ۶۳۲) در عوارف المعارف و نیز ابن حجر هیتمی (وفات ۹۷۴) در شرح العیاب و شرح شمایل ترمذی، مجسم کردن صورت پیامبر را نه در هر رکنی از ارکان نماز بلکه فقط در وقت سلام دادن به پیامبر در تشهد نماز توصیه کرده‌اند.<sup>۲</sup>

ب - بسیاری از اهل معرفت، به تجسم صورت پیامبر در حال تشهد اکتفا نکرده بلکه توصیه کرده‌اند که سالک در وقت مراقبه صورت مرشد خود را در خیال خویش مجسم کند. از جمله شمس الدین سفیری حلبی (وفات ۹۵۶) در شرح صحیح بخاری می‌گوید که چون شیطان نمی‌تواند به صورت پیامبر یا ولی کامل نمایان شود، مجسم کردن صورت مرشد، باعث نفی خواطر است و

۱. مسعودی، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، صص ۵۲۸-۵۳۱.

۲. امین، سید حسن، "تعلیقات" بر شواهد النبوة، ص ۵۰۰.

عبدالوهاب تلمسانی شعرانی (وفات ۹۷۳) در النفحات القدسیة می‌گوید که سالک باید صورت مرشد خود را در عالم خیال مجسم کند.<sup>۱</sup>

ج- در بسیاری از کتاب‌های دعا برای زیارت پیشوایان دین در خواب، دستورالعمل‌های مخصوص داده شده است. چنان که تلعبیری دوم یعنی شیخ ابوالحسین محمد بن هاورن تلعبیری (وفات ۳۹۹ ق) از محدثان و عالمان بزرگ شیعه مقیم بغداد در دعوات گوید که هر کس بخواند پیامبر اکرم (ص) را در خواب ببیند، شب جمعه پس از نماز مغرب تا وقت نماز عشاء، بر آن حضرت صلوات بفرستد و از سخن گفتن و توجه به مردم پرهیز کند، آن‌گاه نخست دو رکعت نماز ویژه بگزارد و در هر رکعت آن، پس از حمد، سه بار سوره اخلاص را بخواند و سپس دو رکعت نماز ویژه دیگر بگزارد و در هر رکعت آن، پس از حمد، هفت بار سوره اخلاص را بخواند و پس از سلام نماز اخیر، به سجده رود و هفت بار بر محمد و آلش صلوات بفرستد و هفت بار بگوید: سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر. پس سر از سجده بردارد و بگوید: یا حی یا قیوم... آن‌گاه نماز عشاء به جای آورد و روی به قبله بر پهلوی راست خود بخوابد و تا بیدار است صلوات بفرستد. یقین که پیامبر را به خواب خواهد دید.<sup>۲</sup>

ادامه دارد

۱. همانجا، صص ۵۰۰-۵۰۱.

۲. یا آن که سید بن طاووس در فلاح السائل برای به خواب دیدن امام علی، دستورالعملی داده است که قبل از خواب این دعا را بخوانند: اللهم انی اسألك... ان تربنی مولای امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب فی منامی.

## تاریخچه ورود مفهوم تصوّف به غرب<sup>۱</sup>

کارل ارنست

ترجمه: معصومه امین دهقان

برخیز و برای عروج به فلک افلاک، با افلاطون همراه شو،  
به خیر اول، کامل اول، جمیل اول،  
یا قدم بگذار به حلقهٔ پریپچ و خمی که مریدانش به آن قدم گذاشتند،  
و هوش و حواس را به یکسو بنه و طالب تقلید از خدا شو،  
آن‌گونه که روحانیان شرقی در حلقه‌های دوّاری می‌چرخند،

---

۱. مقاله حاضر قسمت اعظم فصل اول کتاب تصوّف، تألیف پرفسور کارل ارنست استاد تصوّف دانشگاه‌های آمریکا (چاپ ۱۹۹۷ میلادی) و یکی از بهترین آثار در موضوع خویش به زبان انگلیسی است. در این فصل که عنوان اصلی اش "تصوّف چیست؟" می‌باشد، تاریخچه ورود مفهوم تصوّف و الفاظ وابسته به آن به زبان انگلیسی بررسی می‌شود. اهمیت این تاریخچه بیشتر از جهت نحوه تلقی غربی‌ها با معنای تصوّف است. البته پس از نشر کتاب‌هایی از قبیل کتاب حاضر، این تلقی تا حدود بسیار زیادی تغییر یافته ولی هنوز اذهان آنان کاملاً صاف و غیرمשוב نگردیده است. این قسمت را پس از ترجمه آقای حبیب‌الله پاک گوهر ویرایش و مقابله کرده‌اند و مترجم از ایشان متشکر است - م.

و سرشان را به تقلید از خورشید می‌گردانند،  
 برخییز و به حکمت ازلی یاد ده که چگونه حکم براند،  
 و به خود روکن و دیوانه شو.

الکساندر پوپ (۱۷۳۴)

ورود به مبحث تصوّف امر آسانی نیست. آنچه امروز به تصوّف موسوم است همچون دیگر مجموعه پدیدارهای دینی غیراروپایی، پیش از عصر نوین، موضوع عمده مورد علاقه اروپاییان نبوده و تنها در اثنای دو قرن گذشته است که توجه اروپاییان (و آمریکاییان) به ادیان جهان به عنوان موضوع شایان تحقیق به طور جدی معطوف شده است. خود مفهوم دین که مورد پذیرش آنهاست، عمدتاً بر پایه فهمشان از مسیحیت به ویژه از نوع پروتستان بود. تعلق خاطر آنها به ادیان غیرمسیحی نیز، از وضعیت سلطه جویی جهانی و استعماری ناشی می‌شد که خط مشی اصلی مقاصد ملل اروپایی شده بود. استعمارگران نیازمند بودند که در مورد دین «اقوام»<sup>۱</sup> چیزهایی بدانند تا به نحو مؤثری بر آنها حکومت کنند. تحقیق در این ادیان را متخصصان زبان‌ها و فرهنگ‌های شرقی انجام می‌دادند؛ همان مستشرقینی که کتب متعددی از پژوهش‌ها و ترجمه‌ها در زمینه بررسی ادیان شرقی فراهم آورده بودند.

امروزه از نظر آمریکایی‌ها «شرقی»<sup>۲</sup> واژه‌ای بدیع است به ازای آنچه که ما آسیایی می‌نامیم. این اصطلاح اساساً با چین و ژاپن در ارتباط است اما نباید فراموش کنیم که نزدیکترین منطقه شرق برای اروپاییان در قلمرو ترک‌ها،

1. "The natives" (تأکید از مؤلف است)

2. Oriental.

اعراب و ایرانیان قرار دارد.

در سال‌های اخیر، مباحثات چشمگیری در مورد سیاست پژوهش‌های شرقی به خصوص از زمان نشر کتاب شرق‌شناسی<sup>۱</sup> ادوارد سعید<sup>۲</sup> در سال ۱۹۷۸ صورت گرفته است. هنوز، عده‌ای، از اقدام مستشرقین به عنوان تحقیقی محض و بی‌طرفانه برای علم، دفاع می‌کنند در حالی که دیگران مدّعی‌اند که مستشرقین در سلطه استعماری، همداستان بوده‌اند.

در اینجا، بی‌آنکه از یک راه‌حل ساده‌انگارانه برای این مباحثات جانبداری نمایم، مایلم اشاره کنم محققانی که در زمینه پژوهش‌های غیر اروپایی به‌ویژه در ارتباط با فرهنگ‌های خاورمیانه کار می‌کنند به‌زودی پی خواهند برد که مطالعاتشان دارای مناسبات سیاسی است. رسانه‌های خبری، مقامات سیاسی خارجی اروپایی - آمریکایی، سران خاورمیانه و دول آسیایی، همگی، اغلب اصطلاحات و مفاهیم دینی را به دلایل سیاسی بسیار ناپسندی به کار می‌برند. از آنجا که پژوهش‌های محققان اروپایی - آمریکایی از جمله در زمینه تصوف در خاورمیانه و کشورهای آسیایی با علاقه مورد مطالعه قرار می‌گیرد، مایلم تا واژه‌هایی را که در متون اروپایی و غیراروپایی به ازای تصوف به کار رفته، با توجه خاص به لوازم بلاغی ردّ یا قبولی که هریک از این واژگان دارد، تجزیه و تحلیل کنم. بدین طریق امکان طرح‌گرایش‌های متعارضی که مبنای مباحثات کنونی درباره تصوف است، فراهم می‌آید.

مبدأ تحقیقات جدید در زمینه تصوف، در عصر استعماری (تقریباً ۱۹۵۰ - ۱۷۵۰) قرار دارد که شماری از تلقی‌ها و مقولات اصلی درک فعلی ما را از

- 
1. Orientalism.
  2. Edward Said.

اصطلاح تصوّف – پس از آنکه اولین بار ابداع شده – تحت تأثیر قرار داده‌اند. چون خود مفهوم تصوّف امروزه با جوش و خروشی در میان مسلمانان و غیرمسلمانان، مورد بحث قرار گرفته است، مقدّماتاً لازم است تا به نحو مختصری، تحوّل تاریخی تحقیقات اروپایی را در زمینه تصوّف مورد بررسی قرار دهیم تا موضوعاتی که در بنیاد مباحثات جاری قرار دارد، روشن شود.

تلقی جدید از تصوّف، از یک دسته منابع مختلف اروپایی برگرفته شده است، از جمله گزارشاتی که سیّاحان<sup>۱</sup> از سرزمین‌های بیگانه و از بافته‌های شرق‌شناسان از تصوّف به عنوان فرقه‌ای که روابط گنگی با اسلام دارد، ارائه کرده‌اند. مقایسه این تصویر از تصوّف با شواهد باطنی که در سنت صوفیه آورده می‌شود، تعارضات متعددی را پدید می‌آورد. واژه گزینی بیگانگان در مورد تصوّف، بر امری عجیب، خاص و همچنین رفتاری که از معیارهای جدید اروپایی فاصله دارد تکیه می‌کند و در عرصه استعمار بر خطرات ناشی از مقاومت تعصّب آمیز در برابر سلطه اروپایی تأکید دارد.

دو واژه‌ای که همه نگرش‌های اولیه اروپا را به تصوّف، به نحو احسن جمع بندی می‌کنند، فکیر (fakir) (در زبان عربی "فقیر") و "درویش"<sup>۲</sup> (تلفظ ترکی کلمه درویش فارسی) هستند که کمابیش یک معنا دارند. faqir (فقیر) واژه‌ای عربی است معادل مستمند<sup>۳</sup> و درویش – که احتمالاً از واژه‌ای به معنای دریوزه و سائلی گرفته شده –<sup>۴</sup> معادل فارسی آن است.

سیّاحان اروپایی از قرن شانزدهم به بعد، از درویشان به عنوان گدایانی

- 
1. Travelers.
  2. Fakir and Dervish.
  3. Poor man.
  4. "Standing by the door.

همچون راهبان کاتولیک یا صومعه‌نشینان عزلت‌نشین، شرح‌های ضمنی آورده‌اند. این مقایسه به تنهایی کافی بود که پروتستان‌ها، درویشان را به یک خطای فاحش دینی محکوم کنند. به هر حال تا قرون هجدهم و نوزدهم، درویش به طریق تازه و بامعناتری شناخته شدند. ناظران اروپایی، خصوصاً آنهایی که به سرزمین‌های عثمانی سفر می‌کردند، گروه‌های زیادی از درویش را توصیف می‌کردند که شعائر دینی خاص خود را در ملاءعام انجام می‌دادند. این گروه‌ها هم‌اکنون به عنوان درویشان رقصان، چرخان و نالان شناخته شده‌اند؛ این اصطلاحات آشکارترین رفتار بیرونی آنها را منعکس می‌کند. اروپاییان بدون هیچ مفهوم یا توضیحی – تنها می‌توانستند ناظر این رسوم عجیب شرقی باشند. در ابیات طعنه‌آمیزی که در ابتدا از الکساندر پوپ<sup>۱</sup> نقل شده، «روحانیون شرقی»<sup>۲</sup> که در حلقه‌های دوّاری می‌چرخند و سرشان را به تقلید از خورشید می‌گردانند، بی‌شک درویشان چرخان هستند، یعنی اعضای سلسله‌ای از صوفیه که در ترکیه به «مولویه»<sup>۳</sup> شناخته شده‌اند. پوپ ظاهراً آنها را پیروان فریب‌خورده افلاطون دانسته چرا که معتقد بودند که باید از جسم به نفع روح صرف نظر کرد.

در کتبی که سیاحان و سیاستمداران دست به تألیف آنها زدند همچون درویشان<sup>۴</sup> یا معنویت شرقی<sup>۵</sup> که سیاستمدار و مترجم آمریکایی، جان. پ. براون<sup>۶</sup> در سال ۱۸۶۸ آن را تألیف نمود، تصاویری از این آداب غریب درویشان به عنوان یکی از اعمال اصلی و متداول شرقیان کشیده شده است.

- 
1. Alexander Pope.
  2. Eastern priests.
  3. Mevlevis.
  4. The Dervishes.
  5. Oriental spiritualism.
  6. John. P. Brown.

## پیشینه اصطلاح فقیر

اصطلاح faqir (فقیر)، پیشینه پیچیده‌ای دارد، زیرا دبیران و منشیان فارسی‌نویس حکام مغول در هند، این واژه را به کار می‌بردند تا زاهدان غیرمسلمان مانند جوکیان را در ردیف زاهدان و سالکان صوفی، توصیف کنند. مردم بریتانیا این واژه را در زمان تسخیر قسمت اعظم هند اخذ کردند و در زبان انگلیسی قرن نوزدهم، "فَکِر" (یا "فکیر") تقریباً منحصرأ در مورد زاهدان هندو به کار می‌رفت اعم از آنهایی که در انجمن‌های رهبانی متشکل بودند و یا آنهایی که اهالی بریتانیا تحت عنوان «دغلبازان سرگردان»<sup>۱</sup> توصیف می‌کردند. شباهت اتفاقی این واژه با واژه انگلیسی "فَکِر"<sup>۲</sup> این برداشت را القاء کرده است که همه این زها، شیاد و حقه‌بازند.

برخلاف این تلقی‌های بیگانگان، هر دو اصطلاح درویش و فقیر در سیاق اصلی خود بر فقر و نیاز معنوی دلالت می‌کنند؛ فقیر بودن در برابر خدا و در نتیجه متکی بودن به او. لذا فقر از نظر صوفیه، همچون دیگر سنن دینی، نشانه‌ای است از روی‌گرداندن از دنیا و توجه به حقیقت الهی. از حضرت محمد(ص) روایت شده است که فرمود: الفقر فخری<sup>۳</sup>.

با این حال شروح سیاحان درباره فقیران و درویشان شرق، تصویری کاملاً متفاوت از رفتاری بیزارکننده به دست می‌دهد که شمایل فرهنگی آنان در سراسر قرن پیش بوده است. آوازه‌های عامیانه آمریکایی در قرن نوزدهم به درویشان رقصان به‌عنوان تصویری از اعمال مشوش و پرهیاهو اشاره می‌کند. تصاویر کارتونی مجلات هنوز حاوی تصویری از یک فقیر است که بر بستری از

---

1. Wandering rogues.

2. Faker.

3. "Poverty is my pride".



میخ قرار دارد. گزارش‌های سیاحان نیز بر پایهٔ اطلاعات جسته و گریخته استوار است تا جایی که فقیر یا درویش ممکن است گاهی اوقات عضوی عزلت‌نشین اما در دیگر اوقات، عضو یک جماعت رهبانی عجیب با مراسم دینی خاص باشد. قطعاً چهرهٔ منفی درویش در بعضی از کشورهای مسلمان نیز مانند ایران که ظهور تشیع در آن، تصوّف متشکّل را بی‌اعتبار نمود، گاه دارای مصداق‌هایی است.

در قرن نوزدهم، سلطهٔ استعماری اروپا در سراسر کشورهای مسلمان به نحو جدی مشغول کار شد. در این میان حس کنجکاوی سیاحان به عزلت‌نشینی فقیران یا گروه‌های درویشان که به مراسم دینی عجیبی مشغول بودند، به دلیل علایق تحکمی کارگزاران استعماری از بین رفت. اشراف بومی هند مغولی (بابری)، مصر مملوکی، الجزیره و جاوه جای خود را به بروکراسی استعماری بریتانیا، فرانسه و هلند دادند. مراکز تحصیلات سنتی که از پشتیبانی حکام مسلمان برخوردار بودند، حمایتشان را از دست دادند. در بسیاری از نواحی مسلمان، فِرَق صوفیه را که اروپاییان اغلب با عناوین «انجمن‌های اخوت»<sup>۱</sup> یا «یاران»<sup>۲</sup> مورد خطاب قرار می‌دادند، تنها سازمان‌های محلی‌ای بودند که پس از هجوم سلطهٔ استعماری دست نخورده ماندند. در آفریقای شمالی، کارگزاران فرانسوی به دلیل ترس از فِرّ و شکوه رهبران که ممکن بود به سازماندهی قبایل محلی بپردازند، توجه تنگاتنگی به «مرابطین»<sup>۳</sup> داشتند. (مرابطین از واژهٔ عربی مُرابط گرفته شده که به معنای کسی است که در مکانی مربوط به صوفیه مشهور به رباط ساکن است.) در نواحی‌ای مثل پنجاب هند، بازماندگان اولیاء صوفیه مراقبان زیارتگاه‌های عمومی شده بودند و بریتانیایی‌ها ترفندی برای جذب آنها به مشارکت در نظام با

---

1. Brother hoods.

2. Confreries.

3. Marabouts.

عنوان مالکان متنقذ ترتیب دادند.

در موارد دیگر، رهبران صوفیه که دارای پیروان بی‌شماری بودند، مقاومتی را علیه غلبه اروپاییان رهبری می‌کردند: در الجزیره امیر عبدالقادر<sup>۱</sup> طی سالیانی با فرانسه مشغول جنگ بود تا اینکه در سال ۱۸۴۷ شکست خورد. وی در دوره تبعیدش در سوریه، در زمینه تصوّف، کتاب‌های بسیاری تألیف کرد و بر انتشار متون عربی مهم صوفیه نظارت داشت. در قفقاز نیز شیخ شمیل<sup>۲</sup> از فرقه صوفیه نقشبندیه، حکومتی مستقل تأسیس نمود که حملات روس‌ها را تا سال ۱۸۵۹ دفع می‌کرد. جنبش‌های نجات‌بخشی مهدی سودانی<sup>۳</sup> نیز که نیروهای بریتانیایی آن را در سال ۱۸۸۱ خنثی کرده بودند، از یک فرقه صوفیه سرچشمه می‌گرفت. در این میان، گزارش‌های بریتانیا از شکست درویشان در نبرد «اومدورمان»<sup>۴</sup> یکی از درجات عالی سلطه‌طلبی استعمار بود.

تا اواخر قرن نوزدهم، پژوهش در زمینه انجمن‌های اخوت، از نظر کارگزاران استعماری اروپایی به یک موضوع ضروری مبدل شده بود. مطالعه در زمینه تصوّف در این دوایر، در بایگانی پرونده‌های پلیس و مسائل مربوط به بررسی و تحلیل فرقه‌های خطرناک، سرگردان بود. رهبران صوفیه همچون پیر پاگارو<sup>۵</sup> در سند، راهنمایان عوام‌فریب اغفالگری توصیف می‌شدند که پیروان عامی آنان خود را به یک اشاره استاد می‌گشتند.

در سومالی، بریتانیایی‌ها، رهبر صوفی محافظه‌کار شیخ محمد عبدالله

1. Emir 'Abd al-Qadir.

2. Shagkh Shamil.

3. Sudanese Mahdi.

۴. نام شهری در سودان است: Omdurman.

5. Pir Pagaro.

حسن<sup>۱</sup> را با عنوان ملای دیوانه برکنار کردند، اگرچه او نه دیوانه بود و نه ملای و امروزه هم میهنانش از او به عنوان پدر قوم سومالی یاد می‌کنند. احتمالاً چشمگیرترین نمونه تعارض دولتی با تصوف، در ترکیه جدید صورت گرفت که همه سلاسل درویشی را در سال ۱۹۲۵ توقیف کردند تا اگر نگرانی‌های سیاسی اروپاییان به درون خودشان پرداخته شود، ناسیونالیسم دنیوی ظاهراً یک رقیب بالقوه با دعاوی قوی بر وفاداری به همشهریان ترک را از بین برده باشد.

### کشف تصوف نزد مستشرقین

سیاحان و کارگزاران، به رفتار اجتماعی و سیاسی درویشان و فقرا علاقه‌مند شده بودند. اولین بار، واژه تصوف بیشتر از طریق مجاری متعدد ادبی متداول شد. تقریباً دو قرن پیش، چندین مستشرق بریتانیایی پدیده دینی شگفت‌انگیزی را کشف کردند که به وضوح تلقی آنها را از شرق تغییر داد. این محققین برجسته با کمپانی هند شرقی بریتانیا به خصوص سرویلیام جونز<sup>۲</sup> (متوفی ۱۷۹۴) و سرجان ملکم<sup>۳</sup> (متوفی ۱۸۳۳) در ارتباط بودند که در زبان فارسی – یعنی زبان دیپلماسی بین‌المللی و حکومتی در ایران، افغانستان، آسیای مرکزی و قسمت اعظم هند – بسیار متبحر بودند. آنها در پژوهش‌های تاریخی و ادبی درباره «شرق»<sup>۴</sup> که از منظر اروپاییان همه‌اش یکسان نگریسته می‌شد، در مورد یک صورت عرفانی از

- 
1. Shagh Muhammad Abd Allah Hasan.
  2. Sir William Jones.
  3. Sir John Malcolm.
  4. "The Orient".

دینی که به طریقی با پیروان محمّد (ص) (ماهومتان)<sup>۱</sup> مرتبط است، به نظریه پردازی مشغول شدند. کسانی که به نام صوفی<sup>۲</sup> نامیده می‌شدند، در کنار هر مسجد و مناره‌ای دیده می‌شدند اما آنها نسبت به ترکان عثمانی منفور که یک قرن پیش، کلّ اروپای مسیحی را تهدید به تسخیر کرده بودند، از جذابیت بیشتری برخوردار بودند. این صوفی‌ها، شاعرانی بودند که از لذّت حاصل از شراب‌نوشی قصایدی انشاء می‌کردند؛ امری که هیچ محمّدی دینداری به آن نمی‌پرداخت. به‌علاوه آنها به موسیقی و رقص علاقه‌مند بودند؛ عاشقان بزرگی که اظهارات جسورانه‌شان مقابله‌ای صریح با قرآن بود. آنها از نظر ملکم و جونز، آزاداندیشانی بودند که با دین خشک پیامبر عرب ارتباطی نداشتند. بنابر این استدلال، آنان با مسیحیت حقیقی، فلسفه یونانی و تفکر صوفیانه و دانتای هندی اشتراک داشتند. تصوّف ادبی با درویشان و فقیران آواره ژنده که چشم‌اندازها و شهرهای شرق را بدنما کرده بودند، ارتباطی نداشت. بنابراین اصطلاح تصوّف<sup>۳</sup> در اواخر قرن هجدهم به عنوان واژه‌ای مناسب از فرهنگ شرقی<sup>۴</sup> که برای اروپاییان جذاب می‌نمود، جعل شد. صفت اصلی تعریفات مذکور از تصوّف که در این دوره نمودار شد، اصراری بود بر اینکه تصوّف هیچ‌گونه رابطه‌ای ذاتی با ایمان اسلامی ندارد.

با نظر به گذشته، منابع عجیب و بعیدی که در دسترس مستشرقین بریتانیایی بود می‌تواند تا اندازه‌ای منظرهای غیرعادی آنان را نسبت به تصوّف تفسیر کند.

- 
1. Mahometans.
  2. Sooffees.
  3. Sufi-ism.
  4. "Oriental".

جونز به‌ویژه بر یک متن فارسی موسوم به دبستان<sup>۱</sup> تکیه می‌کرد که در آن یک نویسنده زرتشتی قرن هفدهم نگرشی ناظر به ترکیب تاریخ دینی هند و ایران ارائه کرده بود که از رسوخ و نفوذ پیشرفت‌های فلسفی و صوفیانه اصلی در تاریخ ایران کهن حکایت می‌کرد. بر این اساس، جونز به توصیف ذیل از تصوّف پرداخت:

«من تنها می‌خواهم شما را با اشاره‌ای چند بر الهیات و مابعدالطبیعه به تأمل وادارم که از زمان بسیار قدیم، فرقه‌های متعددی از ایرانی‌ها و هندوها آن را بیان می‌کردند و بعضاً به یونان منتقل شد و اکنون حتی در میان مسلمانان فاضل که گاهی اوقات آن را در بست می‌پذیرند، شیوع یافته است. فلاسفه جدید این گرایش، به "صوفیه" موسوم هستند که این کلمه یا از واژه یونانی معادل دانشمند [یعنی سوفوس]<sup>۲</sup> یا از خرّقه پشمی [صوف عربی]<sup>۳</sup> گرفته شده است که آنها در بعضی از مناطق ایران به پوشیدن آن عادت داشتند. اصول اصلی عقاید آنها این است که هیچ چیزی مطلقاً غیر از خدا دارای وجود نیست و دیگر آنکه روح بشری افاضه‌ای از ذات اوست و اگرچه برای مدّت زمانی از منبع آسمانی‌اش جدا شده سرانجام به آن واصل می‌شود و عالیت‌ترین سعادت ممکن از این وصال مجدد برمی‌خیزد. و اینکه خوشبختی اصلی بشر در این دنیای فانی تا آنجا که قیده‌های این قالب فانی اجازه می‌دهد، عبارت است از وصال کامل با روح جاودان، و برای رسیدن به این هدف باید تمام تعلّقات<sup>۴</sup> به اشیاء خارجی را از میان برداشت و زندگی را بدون وابستگی به آن طی کرد همچون شناگری که بدون لباس و هیچ

1. Dabistan. (منظور کتاب دبستان المذاهب است.)

2. Sophos.

3. Arabic suf.

4. Connection.

مانعی در اقیانوس شنا می‌کند. و باید همچون درخت سرو که میوه‌اش به زحمت قابل شناسایی است راست و آزاد بود و نه چون درخت میوه‌ای که به داریست وابسته است زیر بار رفت و اگر جاذبه‌های زمینی، قدرت اثرگذاری بر زیبایی آسمانی داشته باشند باید آنها را در بهجت و شور خلسه آفرین مستغرق کرد. بنابراین ما به دلیل احتیاج به واژه‌های مناسب برای بیان کمالات الهی و شوق عبادت باید چنین اصطلاحاتی را به عاریت گیریم تا حتی الامکان به این مفاهیم نزدیک شویم و از زیبایی و عشق به معنایی متعالی و عرفانی سخن بگوییم. چنین چیزهایی بعضاً (من دقایق و لطایف مابعدالطبیعه صوفیه را که در کتاب دبستان نقل شده است، حذف می‌کنم) دین پرهیجان و توأم با شور و شوق و احساس شاعران جدید ایرانی، خصوصاً حافظ شیرین سخن و مولانای بزرگ (رومی) است همان‌طور که نظام فلاسفه و دانته<sup>۱</sup> و بهترین شاعران هند است. و وجود این نظام عالی در دوران کهن هر دو قوم، دلیلی است در کنار دلایل دیگر مبنی بر قرابت بسیار قدیم بین آنها.<sup>۲</sup>

در سال‌های بعد، دانشمندان قرن نوزدهم، علیه تاریخ‌نویسی غیرمعمول دبستان، واکنش نشان دادند و آن را به عنوان شیادی رد کردند. تحقیقات اخیر مجدداً به نحوی جدی این متن را بخشی از یک گرایش ذهنی مهم در اندیشه جدید ایرانی قلمداد کرده است، اما امروزه اکثر دانشمندان آن را یک منبع اصلی برای تصوّف به حساب نمی‌آورند. با وجود این، لحن عمومی این اثر درخور حالت شور و اشتیاق رمانتیکی است که جونز را به سوی مهارت یافتن در

1. Vedanta.

۲. سر ویلیام جونز، "گفتار ششم درباره پارسیان"، مجموعه آثار، (لندن، ۱۸۰۷)، ج ۳، صص ۱۳۰-۲.

زبان‌های فارسی، عربی و سانسکریت همزمان با تأسیس مجمع آسیایی<sup>۱</sup> در کلکته در سال ۱۷۸۴، سوق می‌دهد. از نظر او همه تعالیم عمیق عرفانی، نهایتاً یکی هستند که «در یک هزار کنایه و صور شعری ارائه شده و در اشعار قدسی ایرانیان و هندی‌ها فراوانند. و به نظر می‌رسد که در اصل مرادشان یک چیز است و تنها از حیث عبارت متفاوتند همچنان‌که زبان‌های آنها از نظر اصطلاحات تفاوت دارند.»<sup>۲</sup> منشأ هندی همه عرفان‌ها، فرضیه‌ای است که در حلقه‌های رماتیکی مورد قبول عموم است. این جریان تعمیم بخش در تفسیر جونز از تصوف، ارتباطات اسلامی را جالب توجه اما ضمنی ساخته است.

جداسازی تصوف از اسلام، در کتاب سرجان ملکم شکل روشنتری به خود گرفت. او در سال ۱۸۰۰ به عنوان سفیر کبیر کمپانی هند شرقی بریتانیایی به دربار ایران، با یکی از مراجع بانفوذ دینی شهر کرمانشاه یعنی آقا محمدعلی [کرمانشاهی] ارتباطی دلپذیر برقرار کرده بود. آقا محمدعلی نماینده سران شیعی بود و با گروه‌های صوفیه که در آن موقع پیروان زیادی را مجذوب خود کرده بودند، کاملاً مخالف بود. وی و دیگر علمای شیعی، شاه را وادار کردند که عملیات ایذایی را علیه رهبران صوفیه افزایش دهد به این بهانه که آنها نمایانگر فساد اخلاقی و تباهی دین هستند. به عنوان جمله معترضه لازم است توضیح دهم که ظهور تشیع در ایران از سال ۱۵۰۰ وضعیتی بسیار پیچیده برای تصوف به وجود آورد که در آن، جنبه‌های نظری و عملی این نهضت اساساً به دلایل عمدتاً سیاسی مجزاً شد.

تصوف نظری مشهور به عرفان یا Gnosis در ایران تا امروزه، از شهرت

1. Asiatic Society.

۲. جونز، "درباره شعر عرفانی ایرانیان و هندوان"، مجموعه آثار، ج ۴، صص ۱-۲۲۰.

بسیار زیادی برخوردار بوده است. علمای پیشتازی همچون آیت‌الله خمینی و آیت‌الله مطهری به دلیل اینکه در زمینه عرفان نظری و فلسفی، آثاری از خود به جا گذاشته‌اند، مشهورند. از طرف دیگر، هرکسی که عملاً به تصوّف اشتغال دارد، در متن اجتماع تحت نام "درویش" مشهور است که در ایران گاه مبدل به واژه‌ای تحقیرآمیز و القاء‌کننده سرباری، استعمال مواد مخدر، بی‌اخلاق و آداب بودن و هرگونه شرّ دیگر شده است. این تمایز سبب گردیده که سران دینی ایران، حریفان امکانی در مرجعیت خود را کنار بگذارند درحالی که آن دسته از تعالیم صوفیه را که مورد تأییدشان است، اختیار می‌کنند.

به هر تقدیر، اگرچه ملکم، خود متوجه شده بود که برخوردش با ایران از سر تعصّب و جانبداری است، مع‌هذا در کتاب تاریخ ایران<sup>۱</sup> که به سال ۱۸۱۵ دست به تألیف آن زد، مجدداً، نظر بی‌نهایت خصمانه اخیرش را به تصوّف اظهار داشت و راجع به تصوّف چنین نوشت: «از محرّرين اسلام معلوم می‌شود که هم از بدو ظهور ملّت، این طایفه موجود بوده‌اند و نیز احتمال دارد که حالات ایشان در قوام استقرار این ملّت دخلی تمام داشته ولی از آن به بعد همواره از اعدا عدوّ مذهب محسوب بوده‌اند.»<sup>۲</sup>

ملکم به تبع جونز این قول را پذیرفت که تصوّف منشأ هندی دارد: «این ترّهات و مزخرفات خیالیه در هندوستان بیش از سایر جاهای دینی شیوع دارد چنانچه از عادات و رسوم و شریعت و مذهب هند معلوم می‌شود که مخصوص به ایشان است. بعضی را عقیده این است که منشاء تصوّف هندوستان است و دیگر بلاد عالم از این ملک فرا گرفته‌اند.»<sup>۳</sup> با این حال ملکم در شرح خویش از تصوّف،

1. History of Persia.

۲. سرجان ملکم، تاریخ ایران، (سعدی، تهران، بی‌تا)، ج ۲، ص ۱۳۵.

۳. همان، ص ۱۳۶.



به تفصیل بیست فرقه بدعت‌گذار را براساس اطلاعات مأخوذ از روحانیت بیان می‌کند. او مدعی است که آنان به موجب ادعای وصال با خدا، درنهایت برای دین خطرناکند: «بلکه اهالی شریعت گویند که صوفیه را خود مذهبی نیست و احترامی که علی‌الظاهر به جهت دین دارند، برای فریب مردم و دام تزویر است. به پیغمبر و ائمه ظاهراً اعتنایی دارند اما از احکام ایشان که خود احکام الهی دانسته و به آن عمل کرده سرباز زنند.»<sup>۱</sup>

از این گزارش مفصل اولیه که از یک رهبر شیعی مخالف مأخوذ است، فقط چنین می‌توان نتیجه گرفت که تصوف ارتباطی بسیار حاشیه‌ای با اسلام داشته است. در این میان دیگر سفرای انگلیسی نیز به نتایج مشابهی رسیدند. مؤنستارت الفینستون<sup>۲</sup> در مأموریت سال ۱۸۰۸ به افغانستان متوجه شد که «صوفیان اعتقادات خاص هر دینی را به عنوان زوائد در نظر می‌گیرند و تمام شعائر و عبادات دینی را رد می‌کنند و آنها را دارای اهمیت کمی می‌دانند تا اینکه افکارشان به سوی خدا منعطف شود و درنهایت به آرامش و سکون در سیر به مقام خیر و عظمت او برسند.»<sup>۳</sup>

تا اینجا بحث‌ها در زمینه تصوف، حاصل مشاهدات مختصری در متن اشارات در تاریخ و فرهنگ ایران بود. اولین نگرش مستقل به تصوف به یک زبان اروپایی، مقاله‌ای است که کارمندی از هیأت ملکم، با نام جیمز ویلیام گراهام<sup>۴</sup> آن را نوشت. این مطلب در اصل به صورت یک سخنرانی در سال ۱۸۱۱

۱. همان، ص ۱۴۱.

2. Mounstart Elphinston.

۳. مؤنستارت الفینستون، گزارشی از حکومت کابل، (لندن، ۱۸۱۵؛ تجدید چاپ در کراچی، نشر دانشگاهی اکسفورد، ۱۹۷۲)، ج ۱، ص ۲۷۳.

4. Lt. James William Graham.

ایراد شد و بعد در کتاب روابط انجمن ادبی بمبئی<sup>۱</sup> در سال ۱۸۱۹ به چاپ رسید. گراهام واقف بود که به واسطه تلاشی که در توصیف موضوع برجسته اما ناشناخته تصوّف کرده، بر قلمرو جدیدی قدم نهاده است. او از مقالات جونز و دکتر جان لیدن<sup>۲</sup> (متوفی ۱۸۱۱) که این موضوع را لمس کرده بودند، تعریف و تمجید سزایی نمود.

گراهام در مقاله اش تحت عنوان رساله ای در تصوّف یا تصوّف محمدی<sup>۳</sup> همین گرایش کلی را به گزیده گویی که پیشینیانش نشان داده بودند، عرضه کرد. گراهام فراتر از این رفت. او تصوّف را نظام جذابی می دید دقیقاً تا آن درجه که منکر شریعت محمدی است و به مسیحیت نزدیک می شود: «در خصوص تعالیم و گرایش های فرقه صوفیه (اگر بتوان تصوّف را با مقبولیت عمومی ای که دارد دین نامید). در ابتدا ضروری است که هر شخص یا فرقه ای ممکن است صوفی باشد. سرّ مسأله در این است: قطع تعلق از امیال و گرایش ها و وابستگی های دنیوی و ترک کلی خرافات، شک و امثال آن و بلکه طریق عملی عبادات و آداب، که در هر دینی نهاده شده و محمدیان آن را شریعت می نامند و قانون یا قانون شرعی است و نشان دادن تجرید روحی صرف و مراقبه نفس و معبود و رابطه میان معبود و نفس و وضعیّت متقابلی که آنها در آن قرار دارند و در نهایت قرب روحانی نفس با خالقش که در آن همه احکام و مظاهر خارجی هر فرقه یا دین را در می کند اعم از اعیاد، روزه ها، زمانهای مقرر عبادت (نماز)، انواع خاصی از گوشت که باید خورده شود، غسل، زیارت و سایر شعائر و مناسک که تحت عنوان عبادت عملی (عمل جسمانی)، اعمال شرعی ای هستند که با عبادات ذهنی یا روحی که

1. Transactions of the literary Society of Bombay.

2. Dr. John leyden.

3. A Treatise on Sufiism or Mahomedan Mysticism.

من آن را لطف یا ایمان می دانم در تضاد هستند.»<sup>۱</sup>

گراهام، این فقدان ادعایی تعلق به شریعت دینی و آداب و مناسک را با تعالیم رساله پولس رسول به رومیان در کتاب عهد جدید مشابه می داند. به علاوه این گونه توصیف شده که صوفی از جهان مادی بیزار است و روحش را افاضه‌ای از جانب حق می داند: «این، نظام عجیبی است مرکب از جوکیان یا مرتاضان هندو و دانانی<sup>۲</sup> یا کسانی که دارای حکمت الهی یا علم لدنی هستند و تصوّر می شود که صوفیه تعالیشان را از این گروه‌ها به عاریت گرفته‌اند.»<sup>۳</sup>

گراهام در سراسر بحث خود، بر ترویج این نکته تأکید می کند که مفاهیم صوفیه، مفاهیم هندی، مسیحی و یونانی هستند. (کلمه قصار یونانی برای این موضوع یعنی شعار «خود را بشناس» و نقل قول‌های بسیاری از اشعار هندی کبیر در این مقاله موجود است.) وی این امر را پوشیده نمی دارد که صوفیه را جذّاب می داند، چنانکه نقل می کند: «درخلال ارتباط عامیانه‌ای که با بومیان طبقات مختلف داشتم، بسیاری از حکایات این فرقه عجیب از هندوها را با لذت شنیدم.»<sup>۴</sup> شاید جالب توجه‌ترین اظهارات گراهام وقتی است که می گوید عوامل هندی انگلیسی‌ها، انگلیسی‌ها را صوفی می دانند: «ما به طور کلی دست کم در این کشور، به دلیل عدم رعایت شریعت و اینکه خدا را در جان عبادت می کنیم و التزام به اخلاق را کافی می دانیم، صوفی تلقی می شویم.»<sup>۵</sup> خلاصه، آزاداندیشان و فیلسوفان جدید اروپایی به عنوان صوفیانی که در دنیا و نه از آن جدا هستند،

۱. جیمز ویلیام گراهام، رساله‌ای در تصوّف یا تصوّف محمدی، روابط انجمن ادبی بمبئی، (۱۸۱۹)، به نقل از صص ۱-۹۰.

2. Danani.

۳. همان جا.

۴. همان جا.

۵. همان جا.

شناخته می‌شدند. گراهام عملاً چیزهایی بیش از پیشینیان در راه توصیف تعالیم و داستان‌های صوفیه مبتنی بر رساله‌های فارسی که در هند غربی به آنها دست یافته بود، فراهم کرد. گرچه بسیاری از محققان امروزی منابعی را که او استفاده کرده، مبهم تلقی می‌کنند، مع‌هذا اثر کلی‌ای که می‌توان از خواندن این مقاله به دست آورد، این است که صوفیه عرفای والایی بودند که اگر نگوییم هیچ، ارتباط کمی با دین اسلام داشته‌اند.

اولین کتاب اروپایی در زمینه تصوّف، رساله‌ای لاتینی است که آن را یک عالم الهیات آلمانی موسوم به تولوک<sup>۱</sup> در سال ۱۸۲۱ منتشر نمود و در آن به آسانی نقش انتقادی مستشرقین بریتانیایی را در کشف تصوّف پذیرفت. وی همچنین انتظار اروپاییان را از کشف چنین گروه جالب توجهی که ظاهراً ارتباط خیلی کمی با دین اسلام دارند، نشان داد. او گزارشی از جریده تبلیغ دین<sup>۲</sup> در سال ۱۸۱۸ نقل می‌کند که مدعی «وجود شماری در حدود ۸۰/۰۰۰ نفر در ایران موسوم به صوفی است که تقریباً ۱۰ یا ۱۲ سال پیش علناً از دین محمدی کناره‌گیری کردند».<sup>۳</sup> این گزارش که خیالات مبلغان دینی است چنین می‌نماید که هنوز مبنای آرزوی نهایی مستشرقین این است که تصوّف را از اسلام جدا کنند. عنوان رساله تولوک تصوّف یا حکمت وحدت وجودی ایرانیان<sup>۴</sup> است که نشان‌دهنده مقولات فکری‌ای است که اهمیت فراوان در این تحلیل دارند.

پانتئیسم<sup>۵</sup> (وحدت وجود)، اصطلاحی است برای فلسفه‌های اروپایی (مثل

1. Tholuck.

2. Missionary Register.

۳. دثوفیدوس تولوک، تصوّف یا حکمت وحدت وجودی ایرانیان، (برلین، ۱۸۲۱)، صص ۷ و ۸.

4. Ssufismus, sive theosophia Persarum pantheistica.

5. Pantheism.

اسپینوزا) که نشان می‌دهد که خدا و طبیعت یکی هستند و کلمهٔ تئوسوفی<sup>۱</sup> (که اخیراً با عارف آلمانی، بوهمه، قرین شده است.) برای توصیف این نظریه که بشر می‌تواند به حکمت الهی دست یابد، به کار رفته است. هر دوی این اصطلاحات از منظر الهیات پروتستان، موهن هستند. علاوه بر دقیق نبودن این قیاس‌ها، تولوک با نسبت دادن تصوّف فقط به ایرانی‌ها، آنها را تغییر داد و این نتیجه‌گیری بعدها تحت جاذبهٔ نظریه‌ای نژادپرستانه تبدیل به نظریه‌ای در مورد تصوّف شد مبنی بر اینکه عرفان «آریایی» به شریعت زدگی سامی عرب‌ها تحمیل شده است.

با وجود این، تحقیقات تولوک اساسی بود. وی در متجاوز از سیصد صفحه متعهد شده بود که به تلخیص مبادی و رهبران تصوّف با تفصیل‌هایی از موارد انسان‌شناسی، جهان‌شناسی، بحث اختیار، نبی‌شناسی (نبوت)، اصطلاحات عرفانی و مراتب تعلیم و تربیت بپردازد. وی به تعدادی از نسخ خطی به زبان عربی و ترکی در کتابخانهٔ سلطنتی برلین دسترسی داشت که مبنای علمی نسبتاً وسیعتری را در مقایسه با آنچه در دسترس جونز یا ملکم بوده در اختیار او قرار داده بود. بدین قرار تولوک در پاسخ به مسألهٔ وجود منبع یونانی یا هندی برای تصوّف، مجبور شد بپذیرد که در میان پیروان نخستین محمد، نطفه‌ها و عناصر آنچه بعداً موسوم به تصوّف شد، قابل تشخیص است. اگرچه نتیجه گرفت که تصوّف از آن سادگی اولیه‌اش به صورت وحدت وجود صرف برخلاف تمام اصول محمدی انحطاط پیدا کرده است.

او متوجه شده بود که بقایای تعالیم صوفیه یعنی نظریهٔ الوهیت انسان، صدور عالم، رفع تمایز میان خیر و شر و حتی ردّ قوانین اجتماعی (زیرا همهٔ این موارد همان‌گونه که بحث ما نشان می‌دهد، بعدها در تصوّف متأخر پیدا می‌شود.) از یک

---

1. Theosophy.

تعلیم یعنی «اتصال یا وصال با خدا» سرچشمه می‌گیرد. تصوّف به عنوان یک موضوع دانشگاهی، کاملاً جا افتاده بود. ضروریات دینی و سیاسی اروپای جدید این واژه را ابداع کردند که به نحوی شایسته در فهرست آراء و فلسفه‌هایی که شایسته یافتن پسوند ism بودند، قرار گرفت.

قابل توجه‌ترین مسأله در مورد کشف تصوّف به صورتی که در بالا توصیف شد، این است که این توصیف‌ها برای اکثر خود صوفیه قابل فهم و قبول نیست. اگرچه نویسندگانی همچون گراهام از شخصیت‌های اصلی صوفیه مثل حلاج و شمس تبریز، آگاه بودند و جونز مطمئناً با شعرای بزرگ ایرانی آشنا بود، این محققان بریتانیایی اساساً بر شعر یا منابع مبهم و متعصبانه تکیه کردند. تولوک چند منبع عربی اضافه نمود اما تعصّبش در عقاید کلامی پروتستانی آشکارتر بود این محققان چون به تصوّف به عنوان یک فلسفه عرفانی انتزاعی می‌نگریستند، از مضمون اجتماعی آن به صورتی که در سلاسل صوفیه در مؤسّسات پیرامون آرامگاه‌های اولیای صوفیه و نقش آنها در سیاست دیده می‌شود کاملاً غافل بودند. و اینها نکاتی است که بعداً در این کتاب به آنها اشاره خواهد شد. مهم‌تر از همه با جداسازی تصوّف از اسلام، مستشرقین، اهمیت قرآن، پیامبر (حضرت محمد) و شریعت و مراسم عبادی اسلام را برای تصوّف منکر شدند. تمامی این عناصر، بخش اعظم جهان‌بینی و اعمال افراد موسوم به صوفیه هستند.

فیلسوف و مورخ مشهور مسلمان، ابن خلدون، در قرن پانزدهم در آفریقای شمالی [درباره تصوّف] چنین می‌نویسد: «این دانش از علوم شرعی جدید در ملت اسلام است و اساس آن این است که طریقه این گروه همواره در نزد سلف امت و بزرگان صحابه و تابعان و آنان که پس از ایشان بوده‌اند، شیوه حق‌هدایت شمرده می‌شده است و اصل آن ملازم شدن و روی آوردن به عبادت و جز توجه

به خدای تعالی، از همه بریدن و اعراض از هرچه عموم بدان روی می آورند مانند لذت و مال و جاه و دوری از خلق و پناه بردن به کنج خلوت برای عبادت است. و این شیوه در میان صحابه و سلف عمومیت داشت، ولی همین که در قرن دوم و پس از آن روی آوردن به دنیا شیوع یافت و مردم به آلودگی به دنیا مایل شدند کسانی که روی به عبادت آورده بودند به نام صوفی و متصوفه اختصاص یافتند.<sup>۱</sup> این نگرش به تصوف نوعاً مربوط به دانشمندان مسلمان بسیاری در سراسر قرن هجدهم بود.

در سال‌هایی که از کشف تصوف به وسیله مستشرقین گذشته، پیشرفت‌های قابل ملاحظه‌ای انجام شده است. بسیاری از متون مربوط به تصوف با چاپ‌هایی به زبان‌های اصلی‌شان هم در کشورهای مسلمان و هم در غرب، منتشر شده و در اختیار قرار گرفته است. شمار رو به رشدی از ترجمه‌ها به زبان‌های اروپایی، برای خوانندگان این امکان را فراهم ساخته که برای مطالعه یا تحقیق و یا علاقه شخصی، به تصوف نزدیک شوند. مع‌هذا، ما هنوز از دسترسی به نوشته‌های صوفیه به آن نحو که ادبیات اروپایی در دسترس است، محرومیم. قطعاً کمتر از ده درصد از نسخ خطی عربی موجود تا کنون به چاپ رسیده است که در این باره، نسخ موجود به زبان فارسی، مالزیایی، بربری، سواهیلی، اردو و دیگر زبان‌های مورد استفاده صوفیه قابل بیان نیست. مهمتر از همه، نگاهی به مطالعات متداول تصوف نشان می‌دهد که با اینکه امروزه پایه علمی نسبتاً بزرگی در دسترس است، بسیاری از فرضیه‌های اساسی مستشرقین اولیه هنوز منشأ اثر هستند.

هنوز محققانی این اندیشه را در ذهن می‌پرورانند که می‌توانند منابع حقیقی

۱. عبدالرحمن بن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، (بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۳)، ج ۲، ص ۹۶۸.

تصوّف را در اصطلاحات هندو، بودایی، یا در تأثیر مسیحیت، کشف و اعلان کنند. نویسندگان زیادی بدون سنجش «اصولین»<sup>۱</sup> مسلمان را به عنوان نمایندگان حقیقی اسلام می‌پذیرند و به‌طور ضمنی، اتهام اصولیون را بر تصوّف به عنوان امری زائد و حاشیه‌ای بر اسلام قبول می‌کنند. پیشداوری‌های مبنی بر اینکه اسلام سابقاً ماهومتانیزم<sup>۲</sup> (محمّدی) لزوماً ماهیتی فقهی دارد، به‌عنوان معیاری به کار رفته است تا در مورد تصوّف به عنوان حرکتی جدا از اسلام که ممکن است در دین باشد، قضاوت شود. نوشته‌های کارگزاران استعماری از قرن نوزدهم (که هم‌اکنون در حق چاپ آزادند) هنوز در کشورهای که سابقاً مستعمره بودند، تجدید چاپ می‌شوند و نخبگان سکولار، این مطالعات را راهنمایی معتبر به تاریخ و فرهنگ [اسلام] می‌دانند. متفکران اصلاح‌طلب و بنیادگرا (اصولی) هرگز در قبول این تمایل شرق‌شناسان که «دوران طلایی» گذشته را تعظیم کنند، تردیدی روا نداشته‌اند که این ترفند، آنان را مجاز ساخته که به منتخبی از صوفیان نخستین احترام گذارند و آنها را مسلمانان راستین بخوانند و در عین حال از انحطاط تصوّف جدید به تلخی شکایت کنند. آنهایی که می‌خواهند از ارتکاب ناخودآگاهانه به یکی از این پیشداوری‌ها، پرهیز کنند بهتر است که آمادگی این کار را با آگاهی از این نسب‌نامه پیچیده مفهوم تصوّف در غرب، به‌دست آورند.

---

1. Fundamentalists (بنیادگرایان).

2. Mahometanism.



## طریقه معنوی نورعلیشاه عارف ایرانی<sup>۱</sup>

تألیف: میشل دو میرا<sup>۲</sup>

مرسده همدانی

در تاریخ تصوّف و عرفان ایران پس از قریب به یک قرن رکود، فاصله بین صفویّه و اواخر زندیه، مرحوم نورعلیشاه اصفهانی را مجدّد تصوّف می‌دانند. وی جانشین معنوی مرحوم معصوم‌علیشاه است که از جانب جناب رضاعلیشاه دکنی از اقطاب سلسله نعمت‌الّهیّه، ساکن دکن در اواخر عهد کریم‌خان زند برای احیاء و تجدید تصوّف و عرفان به ایران وارد شد ولی با شهادت آن جناب این مهم به عهده مرحوم نورعلیشاه گذارده شد و وی در ایام خود شهرت بسیاری پیدا کرده و از همه طبقات، عامی و عالم مجذوب وی گردیدند و در سلوک الی الله وارد شدند. از این رو در غالب کتب تاریخ عمومی و تذکره‌های آن ایام نام وی ذکر شده است و از میان مشهورترین آنان می‌توان از *بستان‌السیاحه* ریاض‌العارفين،

---

1. *La methode spirituelle d'un maître du Soufisme Iranien Nur Alishah.*

2. Michel de Miras.

مجمع الفصحاء، طرائق الحقایق، قصص العلماء و تاریخ ایران سرجان ملکم نام برد.

در میان آثار غربیان می توان به مطالبی که هانری کربن اسلام شناس شهیر فرانسوی که در مقاله تاریخ فلسفه اسلامی پس از ابن رشد نوشته و در آنجا در ذکر سجایا و سیره مرحوم نورعلیشاه به عنوان مجدد تصوّف در ایران سخن گفته است، یاد کرد. به تبع مرحوم هانری کربن یکی از شاگردان وی به نام میشل دومیرا در سال ۱۹۷۳ میلادی کتابی مفصل در ۳۷۱ صفحه به زبان فرانسه به نام طریقه معنوی نورعلیشاه عارف ایرانی نوشت که در پاریس منتشر شد و به جهت اهمیّت این کتاب پس از حدود سی سال این اثر مهم به فارسی معرفی می شود.

میشل دومیرا اسلام شناس، فیلسوف و زبان شناس فرانسوی است که ۲۵ سال در خدمت وزارت امور خارجه فرانسه مأموریت های بسیاری را در میان مسلمانان افریقا، خاورمیانه و جنوب شرقی آسیا گذرانده است. او به دلیل تحقیقات و گذراندن دوره های تخصصی دانشگاهی، و هم چنین انگیزه های شخصی و علاقه و توجّهی که به مسائل باطنی و معنوی انسان مبذول می داشت ناگزیر مطالعات نظری را پشت سر گذاشته و به میان مسلمانان آمده و عمیقاً در میان ملل مسلمان رسوخ کرده و معنویت اسلام و جریان های فکری آن را در کشورهای مسلمان مورد مطالعه قرار داده است. در نتیجه این مطالعات شایان توجّه، اثر برجسته ای به نام طریقه معنوی نورعلیشاه عارف ایرانی به رشته تحریر درآورده است. او در این کتاب جوهره و چکیده معنویت اسلام را برای مخاطب غربی روشن می سازد. کتاب حاضر تحقیقی است در باب جنّات الوصال نورعلیشاه اول عارف و صوفی ایرانی قرن دوازدهم و اوائل سیزدهم هجری. در میان جنبه های مختلف این کتاب دو جنبه به ویژه اختصاص به منعکس

کردن روح شرقی دارد: او از یک طرف به تجزیه و تحلیل هدف آموزشی نورعلیشاه پرداخته و انسان را وادار به تعمق در ژرفای عالمی معنوی می‌سازد و قدم به قدم سلوک سالک را که با رهایی از خودیت به قلّه‌های رفیع وصال الهی و شناخت حقیقت نائل می‌شود، نشان می‌دهد. از طرفی دیگر با یک نگرش کلی، این اثر پرده از ساختار حقیقت معنوی و مادی که تصوّف تعلیم می‌دهد برداشته و خواننده را به قلب حقایقی که منتهی به عالم لایتناهی است کشانده و نهایتاً به خداوند یگانه می‌رساند.

در گذشته نیز تجربیات معنوی صوفیان و عارفان توسط دیگر نویسندگان مورد بررسی قرار گرفته بود ولی این اولین باری است که نویسنده‌ای با نگرشی روانشناختی این تجربیات را تجزیه و تحلیل نموده و آن را برای منطق غربی قابل درک می‌سازد.

صفحات نخستین این کتاب با مقدمه‌ای به قلم هانری کربن آغاز می‌شود. او سال‌هایی چند در مؤسسه تحقیقاتی ایران و فرانسه در بخش ایران‌شناسی به همراهی میشل دومیرا تحقیقات بسیاری درباره تصوّف نموده است. هانری کربن در این مقدمه به تشویق میشل دومیرا پرداخته و وی را در این امر خطیر موفق می‌داند و چنین می‌نویسد: «پاداش کوشش‌های شما این است که به کمک کتاب شما و راهنمایی آن، محققان می‌توانند در باغ انبوه صوفیان ایرانی راه خود را بیابند.»<sup>۱</sup>

زیرا کربن تصوّف ایرانی را هم‌چون باغ انبوهی می‌داند که هر صوفی به‌منزله یک درخت آن باغ است و نورعلیشاه را لایق این توصیف دانسته، می‌نویسد: «زیرا رسالت معنوی او این بود که به احیاء و بازسازی تصوّف در

۱. همان کتاب، ص ۸.

ایران در اواخر قرن هجدهم میلادی پیردازد.<sup>۱</sup> سپس به شرح این مطلب پرداخته که سلسله‌های تصوّف شیعی نهایتاً انتصاب معنوی خود را به یکی از امامان می‌رسانند و آموزش معنون آنان عبارت از ارشاد طالبان و مؤمنین و معطوف داشتن توجّه آنان از ظاهر به باطن دین و از شریعت به حقیقت متعالی دین است. در تشیع مسأله ولایت بین شخص پیامبر که وظیفه‌اش تنزیل قرآن و امام که وظیفه‌اش تأویل قرآن است، تقسیم شده است و این مسأله نوعی تعادل در پیامبرشناسی اسلام به وجود آورده است و نبودن آن به نوعی باعث مخدوش شدن مفهوم تجلّی می‌گردد. در این مقدمه هانری کربن مسائلی چند در مورد تصوّف بیان نموده و مسأله دیدار با امام غایب را همان‌طور که در کتاب اسلام ایرانی<sup>۲</sup> عنوان نموده این‌طور مطرح می‌کند: امام دوازدهم یا امام غایب در قلب مؤمنین حاضر است و معنویت شیعی حقیقتاً بر آن است که مؤمن یا مرید را به راهی هدایت کند که نهایتاً منجر به دیدار قلبی با امام غایب (به مفهوم عرفانی تر کلمه) هر مسلمان شیعه مذهب بشود. و شیخ با قطب در اینجا واسطه‌ای است برای اجرای این مأموریت و هم‌چنین برای اینکه مرید را در طی طریق و سیر و سلوکش راهنمایی کند. در انتهای این مقدمه هانری کربن می‌نویسد: «در آخر بر خود و دیگر محققان لازم می‌دانم که هر چه بیشتر می‌توانند در این زمینه کار کرده تا بتوانند هر یک از درختان این باغ را بهتر بشناسند.»<sup>۳</sup> و خطاب به میشل دومیرا می‌گوید: «دوست من شما در راهید امیدوارم تجزیه و تحلیل این منظومه بزرگ را که نام جنّات الوصال بر خود دارد و نورعلیشاه آغازگر آن است دنبال کنید. کتاب جنّات الوصال که دارای ۱۲۱۲ صفحه است با شهادت نورعلیشاه ناتمام

۱. همانجا.

2. En Islam Iranien.

۳. همان، ص ۱۳.

ماند و به وسیله جانشینان نورعلیشاه یعنی نظام‌علیشاه و رونق‌علیشاه به پایان رسید. بر شماسه که آن را به ما بشناسانید و همان‌طور آثار دیگر جانشینان او را که در بخش عظیمی از زندگی ایرانیان قرن نوزدهم میلادی تا به امروز عمیقاً نفوذ کرده است. شما به ما فهمانید که چرا تصوّف توانسته قرون متمادی از فراز و نشیب‌های تاریخ بگذرد و در عین حال درامان بماند. عرفی کردن<sup>۱</sup> یا انهدام یک نهاد مذهبی یا کلیسا امکان‌پذیر است ولی انهدام یک عالم معنوی و جهان درونی که نسل به نسل انسانها را تحت پوشش تصوّف گردهم آورده است غیرممکن است.

شما می‌توانید این اثر را بامثنوی جلال‌الدین رومی مقایسه کنید که بارها و بارها متفکران ایرانی آن را خوانده‌اند. تمام آرزوهای خیر یک برادر بزرگ، شما را در این راه طولانی همراهی می‌کند. راهی که امیدوارم در شب و روز با امنتیت سفر کنید.<sup>۲</sup>

مقدمه دوم کتاب که به قلم شخص میشل دومیرا است به بررسی اوضاع و احوال اجتماعی و سیاسی زمان نورعلیشاه پرداخته و قسمت‌های مختلف کتاب را شرح می‌دهد و تجزیه و تحلیل روانشناختی اثر را به پنج قسمت تقسیم می‌کند: قسمت اول به بررسی و مطالعه خصایص کلیّات الوصال می‌پردازد. قسمت دوم به پایه و اساس مفهومی و زیربنایی اثر، مربوط می‌شود و خلاصه‌ای از نظرات نورعلیشاه را روشن می‌کند. در قسمت سوم جنبه‌های مختلف سلوک و ارتباط بین اعمال و مسائل شریعت در زندگی معنوی نورعلیشاه بیان می‌شود.

---

1. Secularisation.

۲. همان کتاب، ص ۱۳.

در قسمت چهارم محتوای عاطفی و احساسی و سیر باطنی و درونی و آنچه که نشان‌دهنده طریقه نورعلیشاه است مورد بررسی قرار می‌گیرد. در قسمت پنجم به بررسی تجربیات و حالات صوفی به هنگام دسترسی و کشف و مشاهده حقیقت متعالی (آنچنان‌که بر نورعلیشاه تجلی کرد) می‌پردازد. اما در متن اصلی کتاب در بخش اول، ابتدا زندگی نورعلیشاه و وقایع تاریخی و اوضاع و احوال اجتماعی و سیاسی و وضعیت سلسله نعمت‌اللّٰهی را در آن زمان روشن می‌شود. بخش‌های بعد به ترتیب عبارتند از: ۱- تجلیات خداوند ۲- خدا ۳- تکوین عالم (Cosmogonie) ۴- حقیقت وجودی (Ontologique) ۵- مبداء و معاد ۶- انسان کامل ۷- انسان ۸- مذهب ۹- سیر و سلوک ۱۰- اخلاق و آداب صوفیان ۱۱- جنبه باطنی حفظ شریعت ۱۲- استحاله یا تحوّل روحی ۱۳- جنبه‌های مختلف طریقت معنوی ۱۴- تجربه حالات نهایی.

پس از شرح قسمت‌های مختلف کتاب، میشل دومیرا در یک نتیجه‌گیری کلی عقاید و دیدگاه‌های خود را درباره نورعلیشاه و جنات‌الوصال او چنین می‌نویسد: «جنات‌الوصال و دیگر نوشته‌هایی که آن را کامل می‌کنند انعکاس زیادی در جامعه ایرانی قرن نوزدهم میلادی داشت. مریدان پرشور و همراهان نورعلیشاه از جمله مشتاق‌علیشاه که در تدین شهرت به‌سزایی داشت، در انتشار عقاید و ایجاد فضای مناسب برای شکوفایی تصوّف نقش مهمی ایفا کردند. از نظر ادبی نورعلیشاه، احیاءکننده سلسله نعمت‌اللّٰهی، دارای طبع مسلّم شاعرانه بود و اثر او که ترجمان یک تجربه عمیق و عینی انسانی است دارای ارزشی ذاتی می‌باشد و انگهی شهرت و بارز بودن اثر او از آزمون زمان موفق بیرون آمده و نشان داده است که نوشته‌هایش می‌تواند پاسخگوی نیاز جان‌های نیازمند به خدا

باشد.»<sup>۱</sup>

میشل دومیرا با اِمعان نظر و توجّهی که به تصوّف داشت سالک را تا رسیدن به هدف دنبال کرده و پیداست که با تصوّف کاملاً آشنا بوده و هدفی را که تصوّف دنبال می‌کند با وقوف کامل مورد بررسی قرار داده و چنین می‌نویسد: در مجموع این مثنوی از جهت تألیفی مجموعه‌ای است در تصوّف که با استفاده از ابزار زبان‌شناسی و قالب‌های فکری توصیف شده و از ادبیاتی غنی بهره‌مند است و در بیان حقیقت و مسائل عمیق عرفانی، بسیار مؤثرتر است تا در مورد مفاهیم احساسی. در بعضی موارد دارای حالتی پیچیده و بعضاً خارق اجماع می‌باشد ولی از نظر جنبه‌های دینی تا آنجا که به تجربیات عرفانی مربوط می‌شود کلامی صادق و ساده دارد.

نورعلیشاه بسیار مبتکر و دارای کلامی نافذ است. محیط پرشور زندگی او این اجازه را می‌داد که چهره جدیدی از تصوّف در راهی که اسلاف معتبر او گشوده بودند نشان دهد. این اثر با وجود جهات مختلف وجودی خصوصاً بر محور هدف آموزشی و تعلیم و تربیت متمرکز شده است. هدف نورعلیشاه نوشتن رساله‌ای است که سالک بتواند به کمک آن به یک حقیقت معنوی دست یابد.

از طریق این اثر می‌توان به ساختار وسیع مفهومی و باطنی اسلام که حقیقتی متعالی را در برمی‌گیرد پی برد. حتی زمانی که توضیحات در لفافه بیان می‌گردد، یا زمانی که روابط فی مابین اجزا و عناصر این مجموعه صریحاً بیان نمی‌شود معنای کلی کم‌کم ترسیم شده و با اشارات درون متن به تدریج روشن می‌گردد. نویسنده ابعاد حقیقی و باطنی اسلام را به تمامی در تصوّف می‌بیند. در این نوع تفکر که

۱. همان، ص ۳۳۳.

کمال معنوی با جذب مستقیم حق حاصل می‌شود به هیچ عنوان مسائل نامتداول و غیرمنسجم و بی‌ثبات وجود ندارد و تحوّل و تطوّر سالک و آزادی او از حدود و قیود بشری در چهارچوب‌های تفسیری و بیانی توصیف شده است.

نورعلیشاه به اعمال و سلوک سالک و وفق دادن آن با طریقت اهمیتی حیاتی قائل بود زیرا همین سیر و سلوک صوفی است که مانع از لغزش و نابودی ارزشها و پریشان‌فکری او می‌شود و از یک طرف به درک مفاهیم درونی و معنوی و از طرف دیگر به عشق و آگاهی عمیق و جذب عرفانی می‌انجامد. بدون سیر و سلوک که در نتیجه آن برداشت صوفی و عقیده او درباره خداوند یک تحوّل اساسی می‌یابد، این حقیقت عالی سرایی فریبنده بیش نیست هم‌چنین بدون یک مرشد حقیقی که شایسته هدایت و رهبری سالکان باشد و ترقی و پیشرفت روحی آنان را به عهده بگیرد چه کسی می‌تواند به این هدف متعالی برسد؟

نورعلیشاه نشان می‌دهد که با وجود موانعی که موجب تباهی روح می‌شود هر قدم از این طریق یک دوره تحوّل و تبدل است تا رسیدن به یک معراج معنوی. تحت جذب عشق الهی تمام مراحل ترقی سالک در اثر مداومت و استمرار کامل شکل می‌گیرد. علی‌رغم تمام مسائلی که به تولّد دوباره سالک کمک می‌کند هیچ وقفه‌ای در روند این تکامل درونی نباید به وجود آید. در این مجاهده سخت تمام نیروها برای انهدام انانیت او کمر بسته‌اند و جای هیچ‌گونه قصوری وجود ندارد. در این نبرد، سخت‌ترین جانها در مقابله با نیروهای الهی تسلیم شده، از پای درمی‌آیند. ولی پاداش و جبران این امتحانات سخت آزادی از قیود است و غالباً جذب الهی واپسین پاداشی است که روح را تا وصال به معشوق هدایت کرده و عارف نقطه آغاز و پایان همه چیز می‌شود.

نباید فراموش شود که تجربه اصلی در یک محیط عاشقانه شکل می‌گیرد که



در نتیجه آن شادی‌ها و لذات عارف فراتر از تمام روابط ظاهری است که جز با اثبات و نفی هم‌زمان حاصل نمی‌شود تا جایی که به هستی مطلق پیوسته و هویت او در هویت لایتناهی مستغرق می‌شود، هویتی که با اجتماع تمام درجات وجود در جذبۀ الهی متحقق می‌شود. مطمئناً همه صوفیان به این درجات معنوی صعود نخواهند کرد ولی هر کدام به نسبت استعداد شخصی و به لطف فیض الهی به درجه مناسب حال خود و تجربه‌ای اصیل و الهی دست می‌یابند. در تمام موارد مفارقت و دوئی از میان برخاسته و جان صوفی با او به وحدت و یگانگی می‌رسد و تمام هستی او در تجلی نور حقیقت محو و نابود می‌گردد و این وحدت درونی انعکاسی از وحدت و یگانگی با جهان است. پس از فنا یعنی ترک تعلقات و انانیت، بقاء ظاهر می‌شود که مافوق آگاهی و درک است.

مجموعاً طی طریق در این مسیر متوجه تمام جنبه‌های وجود است آنچنان‌که انسان را از کثرت و مخلوق بودن به وحدت و یگانگی با خداوند و ذات مطلق رهنمون می‌سازد.